Engelhardt

Die geistige Kultur Indiens u. Ostasiens

Engelhardt, Geistige Kultur Indiens u. Ostasiens

Die geistige Kultur Indiens und Ostasiens

Erster Teil
der Geschichte der geistigen Kultur.

Von

Dr. Viktor Engelhardt



Verlag von Philipp Reclam jun. Leipzig

(1923)





Druck von Philipp Reclam jun. in Leipzig

Vorwort

Vorliegendes Buch bildet den ersten Teil eines dreibändigen Werkes über die Geschichte der Geisteskultur. Der zweite Band soll Westasien und die Antike, der dritte das europäische Mittelalter und die Neuzeit behandeln. Was ich im Vorwort meines Buches über „Weltbild und Weltanschauung“ einst sagte, wäre hier sinnentsprechend zu wiederholen[1]. Ich will keine Kulturgeschichte nach ihrem Inhalt geben, sondern den Kräften nachspüren, welche den Menschengeist schaffen und formen. Philosophie und Religion stehen dabei als die höchsten Produkte menschlichen Geistes im Vordergrund der Betrachtung. Kunst, Wissenschaft und Literatur treten ergänzend hinzu. Vollständigkeit ist nicht angestrebt. Ein ausführliches Literaturverzeichnis aber soll dem Leser die Möglichkeit geben, etwa empfangene Anregungen zu weiteren selbständigen Studien aufnehmen und verfolgen zu können.

Über die Methode der Behandlung brauche ich hier nichts zu sagen. Sie ergibt sich aus dem Werke selbst und ist außerdem in dem Schlußkapitel des oben genannten Buches geschildert[2]. Eins allein sei an die Spitze gestellt: Nur die Kultur als Ganzes hat Sinn. Die einzelne Erscheinung ist eingebettet in eine umfassende Einheit. Die Beziehung einer Erscheinung zur anderen wird durch diese Einheit geregelt, nicht durch einfachen Zusammenhang zweier Erscheinungen untereinander. Wenn wir im folgenden solche Zusammenhänge aufzudecken versuchen, so ist damit also nicht die „wahre letzte“ Ursache irgendeiner Kulturtatsache gefunden, sondern nur ein „Leitfaden“ durch die Kultur im Sinne meiner im genannten

Buche aufgestellten Theorie.[8] Doch nicht um Theorie ist es dem Verfasser in diesem Werke zu tun, sondern um die Anwendung derselben auf die Fülle des Lebens. Ohne Umschweife mögen daher sogleich die Tatsachen sprechen.

Friedenau, Juni 1923. Dr. Viktor Engelhardt.

In der Schreibweise indischer und chinesischer Namen herrscht noch keine Einheitlichkeit. Da vorliegendes Buch keine philologischen Ziele verfolgt, wurde von einer genaueren Aussprachebezeichnung abgesehen und im übrigen möglichst die Schreibart gewählt, die der Leser in der Literatur am häufigsten antreffen dürfte. Auf diese Weise wird ihm das Wiedererkennen der Namen erleichtert. Abgesehen von einigen schon in den allgemeinen Sprachgebrauch übergegangenen (namentlich geographischen) Namen, die in der populären Schreibart geschrieben sind, handelt es sich demnach um die Wiedergabe der in wissenschaftlichen Werken üblichsten Schreibweise, unter Weglassung näherer Aussprachebezeichnung. Zur Ergänzung sind in das Register auch andere Schreibarten sowie deutsche Umschreibungen der Aussprache aufgenommen worden.

Inhalt

Indien

I. Die Entstehung der indischen Kultur

1. Land und Klima

a) Geographische Grundlage. Vor aller menschlichen Arbeit ist der Boden gegeben, auf dem sich diese Arbeit vollzieht. Boden und Klima sind eines Volkes erstes Schicksal. – Wir sind gezwungen mit ihm zu rechnen, wollen wir das Volk verstehen.

Die Hälfte der Erde entfällt auf die Tropen. Tropische Kulturen müssen ein eigenartiges Antlitz tragen. Sie müssen verschieden sein vom europäischen Geist, wie die Sonne der Tropen verschieden ist von der des nördlichen Winters. Tropische Kulturen konnten aus sich heraus niemals zu voller Blüte gelangen. Allzu rasch war das Gleichgewicht zwischen primitiven Bedürfnissen und dem, was die Natur in Überfülle bot, erreicht[1]. – Nur in Indien schuf ein äußeres historisches Schicksal die Möglichkeit einer Vermählung höheren Geistes mit der tropischen Welt. Darin liegt die Bedeutung des Landes.

Der äußere Einbruch fremder Völker, welcher den Anstoß zur Entstehung des indischen Geistes geliefert hat, blieb für lange Zeit der einzige von größerer Kraft. Das Land war durch die hohen Grenzgebirge zu gut nach Norden geschützt. So konnte sich Indiens Kultur ohne weitere äußere

Störung in ihrem eigentümlichen Wesen entfalten. Raum war für die Entfaltung in ausreichendem Maße vorhanden, denn noch heute vermag der Süden Asiens ein Viertel aller Erdbewohner zu fassen.

Indien ist eine Welt für sich. Fast alle Mannigfaltigkeit der Erde findet sich wieder in seiner Natur — vom schneekalten Winter der Berge bis zur glühenden Sonne der Wüste und der Fieberluft undurchdringlicher Wälder. Im Nordosten ragen die Ketten des Himalaja zu den höchsten Höhen der Erde empor — und schützen das Land vor der Winterkälte der asiatischen Ebene. Nie ist der Monsun, der vom Festland kommende Winterwind, so hart und rauh wie im Osten Asiens, gegen den sich die Mitte des Festlandes in breiten Tälern ergießt. — Zwiefach ist der Schutz, den der Himalaja bietet. Nicht nur die Winterwinde hält er zurück — auch die barbarischen Völker des Nordens können die Pässe niemals in größeren Massen erzwingen. Indien bleibt vor ihren Einfällen bewahrt. Ja selbst die rauhen Völker, welche den südlichen Abhang der Berge bewohnen, finden nur schwer den Weg ins fruchtbare Tiefland, denn fieberschwangere sumpfige Strecken sind vor die Berge gelagert. Die ungeheuren Regenmengen, die das Gebirge den aufsteigenden Wolken entreißt, sammeln sich in ihnen zum erstenmal an. — Nur im Nordwesten sind die Pässe der Randgebirge verhältnismäßig leicht zu überschreiten. Sie führen vor allem — wie das Tal des Kabul — ins iranische Hochland. Über sie wälzte sich, bevor das Meer eine Rolle spielte, Indiens

äußeres Schicksal, über sie kamen auch die, welche Indiens Kultur überhaupt erst erschufen – die iranischen Arier.

Zu Füßen der großen Gebirge liegt ein erdgeschichtlich verhältnismäßig junges Gebiet, das Schwemmland der Flüsse, die festen Boden zwischen dem Hochgebirge und dem Tafelland Dekhan absetzten. Diese „nordindische Tiefebene" bildet den eigentlichen Schauplatz für Indiens Kultur und Geschichte. Die westliche Hälfte, das Industal, ragt mit seinen nördlichen Teilen, dem Pandschab oder Fünfstromland, noch in die gemäßigte, subtropische Zone. Zahlreiche vom Gebirge herabströmende Flüsse bewässern das Land und machen es fruchtbar. Sie strömen alle zum Indus, dessen Wasser gleich dem seiner Nebenflüsse in tausend Kanälen über das Land verbreitet wird. Nur solange der Indus vom Gebirge kräftige Nebenflüsse empfängt, kann er den Boden befruchten. Im Süden schiebt sich die Wüste Thardi bis fast an seine Ufer heran. Der Norden aber war stets die Sehnsucht der Steppenvölker des iranischen Hochlandes. Ein starker Nebenfluß des Indus, der Kabul, wies ihnen den Weg. Sie trafen nicht gleich auf die Tropen, sondern auf ein ihren Lebensgewohnheiten noch nicht allzu unerträgliches Klima. Im Pandschab hat Indiens Geschichte begonnen. Erst bei weiterem Vordringen nach Südosten – nach Süden versperrte die Wüste den Weg – kamen die Eroberer langsam in tropisches Land.

Der schmale Kulturstrich zwischen der Wüste im Süden und dem Gebirge im Norden bildete den

von der Natur vorgezeichneten Weg. Auf dieser Grenzscheide mußten sich heiße Kämpfe vollziehen, hier stauten sich die Völker, hier wurde um Eroberung des Ostens und um seine Verteidigung gerungen. Das Blut der Entscheidungsschlachten hat den Boden gedüngt. Sind sie geschlagen, dann öffnet sich, immer breiter werdend, das Tal des Ganges dem vorwärtsdrängenden Volke. Das üppigste Kulturland breitet sich aus, von tropischer Sonne und tropischem Regen und von den starken Bergflüssen und ihren Kanälen gesegnet. Die Hälfte aller Einwohner Indiens bevölkert dieses Gebiet. Hier, am mittleren Ganges, bis dort hinab, wo mit dem Delta die fieberhauchenden Sümpfe beginnen, entstand die altindische Kultur. Hier wurden, auf einer Erde, die überreich bescherte, was die Menschheit brauchte, alle großen Gedanken gefaßt und geboren, die Indiens Geist bestimmten.

Hart stoßen sich die Gegensätze auf Indiens Boden. Das Gangestal ist Hochsitz geistiger Blüte, das Gangesdelta aber wird, vom Pesthauch der Sümpfe durchzogen, zur Zuflucht wilder Tiere und Menschen. Südindien weist ähnliches auf. Schmale Küstensäume im Westen der dreieckigen Halbinsel sind fruchtbar und feucht. Der Abhang der Randgebirge, die das innere Hochland umsäumen, die Westghats, sind mit undurchdringlichen tropischen Wäldern bedeckt. Aller Regen der vom Meere wehenden feuchten Sommerwinde kommt ihnen zugute. Das eigentliche Dekhan, ein Hochland von 600 – 700 m, liegt im Regenschatten der Berge. Es ist trocken, steppenartig, das Gebiet des Dschungels –

und nur bei genügender Bewässerung fruchtbar. Die Ostghats, zugänglicher als die westlichen Berge, trennen das Hochland vom breiten Saum der östlichen Küste, deren Bewohner den Regenmangel durch Bewässerungskanäle ausgleichen müssen. Von der nordindischen Ebene ist Dekhan durch das zentralindische Hügelland getrennt, das im Westen fruchtbare Bezirke umfaßt, im Osten aber immer unfruchtbarer wird, da es sich von der Wirkung der feuchten Südwestwinde entfernt. Ackerland wird Weideland und Dschungel und geht schließlich in Bergländer über, die noch heute Zuflucht wildester Völker sind. Sie errichten eine Schranke zwischen Nord und Süd[2].

b) Das Klima. Die Gestaltung des Bodens stellt nicht die einzige natürliche Bedingung dar, die das Kulturschicksal bestimmt. Die indische Halbinsel, mit all ihren Bergen und Tälern, Hochländern und Tiefebenen, würde in anderer Zone nicht Indien sein, und niemals Grundlage für eine „indische“ Kultur. Nicht die Erde allein macht das Land; auch die Luft, die zur Erde gehört, trägt bei zu seiner Gestaltung. Die indische Luft, das indische Klima gleicht bis zu gewissem Grade die Vielgestaltigkeit der bewohnten Landstriche aus und gießt über alles eine eigentümliche tropische Färbung.

Der scheitelrecht stehenden Sonne verdanken die Tropen alle Fülle und Kraft. Indiens Temperaturen sind der Nähe des Äquators gemäß. An der Ostküste steigen sie am höchsten empor. Nellore hat ein Jahresmittel von 29 Grad. Die Schwankung der Temperatur ist, wie stets in den Tropen, gering;

das ganze Jahr ist gleichmäßig heiß. Nur im Pandschab kommen größere jährliche Temperaturwechsel vor und verweisen dieses Gebiet, wie schon erwähnt, in die subtropische Zone. – Die hohen Temperaturen machen aber noch nicht das „tropische Klima", ja die Wärmegrade subtropischer Wüsten sind oft höher als die der eigentlichen Tropengebiete. Regen und Feuchtigkeit müssen sich in eigenartiger Weise mit der Hitze verbinden, um jene Luft zu erzeugen, die der Nordländer nur aus Treibhäusern kennt. In den Tropen regnet es viel, und es regnet zu bestimmten, immer wiederkehrenden Zeiten, meist in den Monaten, die auf den höchsten Stand der Sonne folgen. Die Erdoberfläche hat sich während des Zenitstandes der Sonne so stark erhitzt, daß die darüberliegende Luft warm wird und emporsteigt. Emporsteigende Luft dehnt sich aus und muß dabei nach den Gesetzen der Physik eine starke Abkühlung erfahren. So kommt es zur Kondensation des Wasserdampfes, zur Wolkenbildung und zum Regen, zum Sommerregen der Tropen. Die aufsteigende Luft muß durch neue ersetzt werden, die von Norden und Süden zuströmt. Durch die Erddrehung werden diese Winde abgelenkt und bilden so die Passate, die Winde der Tropen. Sie wehen auf der nördlichen Halbkugel aus nordöstlicher, auf der südlichen aus südöstlicher Richtung[3].

So einfach, wie eben geschildert, wären die Wind- und Regenverhältnisse jedoch nur auf einer Erde, die überall von gleichmäßig flachem Lande bedeckt ist. Die ungleichartige Verteilung von Land und Wasser, von Ebenen und Bergen ruft manche Stö-

rung dieser rein „planetarischen" Verhältnisse hervor. An den Küsten der Kontinente werden die Passate von den Monsunwinden verdrängt. Indien, als Anhängsel des riesenhaften asiatischen Festlandes, empfängt sein Schicksal durch sie. Im Winter ist das asiatische Hochland bitter kalt. Die kalte Luft ist schwer, der Luftdruck hoch. Die Winde strömen nach den Meeren ab, die sich nicht so rasch abkühlen können wie der feste Boden der Erde. Der Wintermonsun weht vom Land in die See, wobei er durch die Erddrehung seine Richtung etwas verändert. In Nordindien kommt er nicht zur vollen Entfaltung, da, wie wir schon oben erwähnten, die hohen Gebirge das Land vor seinem rauhen Einbruch beschützen. Im Sommer dagegen hat sich das Festland viel stärker erwärmt als das Meer. Die kühle schwere Luft über der See strömt daher in die über dem heißen Lande liegenden Tiefdruckgebiete. Der Sommermonsun ist ein Seewind. Er hat über Indien im allgemeinen südwestliche Richtung und bringt die Feuchtigkeit des Ozeans über das ausgetrocknete Land. Wo sich ihm Gebirge entgegenstellen, steigt er empor, kühlt sich ab und spendet fruchtbringendes Wasser. Am Himalaja und an den Westghats gießt es in Strömen, und auch die Hügelländer und Ebenen bekommen ihr Teil, sei es als Regen oder durch die Vermittlung der vom Gebirge strömenden Flüsse. Die Vielgestaltigkeit des Landes bringt eine fast ebenso große Vielgestaltigkeit der Wasserverteilung mit sich. Die Westghats genießen den reichsten Regen, denn sie stellen sich dem Monsun als erstes Hindernis entgegen. Üppig schießt die tro-

pische Vegetation ihrer Abhänge empor. – Jenseits der Berge stehen Wälder, die in der Trockenzeit alle Blätter abwerfen – und dann folgt die dürre Steppe von Dekhan. Der von den Westghats herabkommende Wind ist trocken geworden. Nur in der Nähe der Brunnen, Flußufer, Stauteiche und an den Flußdeltas der östlichen Küste ist Ackerbau möglich. Nordindien selbst erhält verhältnismäßig wenig Regen. Erst am Himalaja wird der Monsun von neuem zum Aufsteigen gezwungen. Dichte Wolken verhüllen die schneeigen Gipfel und in für europäische Begriffe ungemessenen Mengen stürzt das Wasser herab. Es speist die Flüsse, die Nordindien durchqueren und als Quellen künstlicher Bewässerung die Äcker der Ebenen fruchtbar machen. Wo die Flüsse nicht hingelangen und der Monsun in fast westlicher Richtung als Landwind weht, entsteht Wüste, die in Radschputana das Kulturland des Indus auf einen schmalen Streifen beschränkt.

Die Jahreszeiten werden, da die Temperaturen sehr gleichmäßig sind, an den Regenzeiten gemessen. Nach dem Aufhören des großen Regens im Oktober ist es, für indische Begriffe, kühl: die Temperaturmittel liegen um 20 Grad und fallen nur im Pandschab tiefer. Eingeborene und Europäer atmen auf. Bald aber ist die letzte Abkühlung des Regens vorbei. Die Sonne brennt herab und verdorrt das Land. Die gefürchtete heiße Zeit beginnt und währt von März bis Juni und Juli. Die Mitteltemperaturen erreichen 36 Grad. Viele Bäume verlieren die Blätter. Die Europäer fliehen in die kühleren Berge und die Bauern halten sehnsüchtig Ausschau

nach den Wolken, die den Monsun verkünden. Am Monsunregen hängt ihr Schicksal. Kommt er zu spät oder nicht in ausreichendem Maße, so wüten Hungersnöte im Land, von denen der Europäer keine Vorstellung hat. Im Juni oder Juli endlich, je weiter nach Norden desto später, fällt das Barometer ganz plötzlich. Der Himmel wird dunkel und Südwest peitscht die See. Gewitter donnern herab, und in einer Nacht steigen die Flüsse um mehrere Meter. Das Flachland wird Sumpf. Drei bis vier Wochen dauert der Sturm, dann folgt bis Oktober ein Wechsel von Sonnenschein und Regen, der die Ernte in tropischer Fülle emportreibt. – Indien ist ein Geschenk des Sommermonsuns[4].

c) Die Wirkung der indischen Natur. Die geschilderten klimatischen Verhältnisse machen Indien zum Ackerbauland und zum Land der Dörfer, die sich namentlich im Norden in ungeheurer Zahl über die Fläche verteilen. Siebzig Prozent der Männer waren nach der Volkszählung von 1881 im Dienste der Landwirtschaft tätig[5]. Körnerfrüchte, Reis und Hirse bilden die Hauptnahrung des Volkes, die im tropischen Klima die Fleischkost zurücktreten läßt. Manche Regel gegen den Fleischgenuß, die wir in brahmanischen und buddhistischen Quellen finden, mag aus diesen naturgegebenen Tatsachen fließen. Kultur und Volkscharakter sind durch sie bedingt. Das Schicksal des Indiers hängt an der Natur. Es ist angeschmiedet an sie und macht den Menschen selbst zu einem Stück im organischen Leben.

Dieses Leben ist, wie Indiens Landschaft, von starken Gegensätzen zerrissen. In geiler, tropischer

Üppigkeit treibt es empor, wo Wärme und Regen verschwenderisch walten. Maßlos und unentwirrbar ist es im Urwald. Maßlos und unentwirrbar ist auch der Geist des tropischen Menschen. Heiße Sinnlichkeit treibt seine Kunst, die emporblüht wie eine glühende, berauschend duftende Blume, die den Baum, aus dem sie Kraft saugt, vernichtet. Phantasie überwuchert sehr oft das kühle verstandesmäßige Denken. Alle Grenzen von Zeit und Raum verschwinden in Welttheorien, für die Billionen und Drillionen von Jahren nur eine Sekunde sind; in Heiligenlegenden, die dem ersten Büßer ein Leben von 8 400 000 Jahren zuschreiben und das Gesetz des Manu (das erst nach Christus entstand) ganz ernsthaft zwei Milliarden Jahre alt sein lassen.

Neben dem üppigen Leben des Urwaldes aber steht ein ebenso üppiger Tod. Diese verkrampften Gewächse, die die schwüle Hitze emportreibt, kämpfen still und zäh miteinander um den Platz am Licht. Manche sinken dahin – so schnell wie sie kamen – andere werden zu Riesen und sterben am Schlinggewächs wie an einem schleichenden Gift. Über dem Urwald liegt der Hauch der Verwesung[6].

Ewige Todesnähe ist auch das Schicksal des tropischen Menschen. In der überreichen Natur ist seine Masse ins Maßlose gewachsen. Wie die Gewächse des Urwaldes nehmen sich die Menschen gegenseitig die Kraft. Elend und Not in aller Fülle sind die unausbleiblichen Folgen[7]. Oft wird aus dem stillen Kampf offener Krieg. Indien ist nicht so friedlich, wie viele glauben. Der Mensch gleicht nicht der Urwaldpflanze, die lautlos stirbt. Viele

werden aus den reichen Landstrichen in die dürftigen Steppen und in ein ärmliches Dschungeldasein gedrängt. Aber auch in den fruchtbaren Gebieten nimmt das Sterben oft maßlos wilde Formen an. Am Monsun hängt das Leben – am Monsun hängt der Tod. Kommt der Sommerregen zu spät, verwüstet Hunger das Land. Und ist es der Hunger nicht und auch nicht der Krieg, so ist es die Pest und der Aussatz, der aus Menschen wandelnde Leichen macht.

Dicht und hart stoßen sich die Gegensätze in Zeit und Raum. Sie zerreißen den Menschen, zerreißen den Geist. Wilde Orgien stehen in der Religion neben maßloser Selbstzerfleischung; Sinnenglut und Liebe neben Überdruß und Ekel, die zur Askese treiben. Aus dieser wird die Neigung geboren, dem eigenen Fühlen kritisch entgegenzutreten. Neben aller wildwuchernder Phantastik blüht eine verstandesmäßige Zergliederung der Menschenseele. Sie führt schließlich zu scholastischer Dürre. Sie bringt es sogar bis zur Systematisierung der Erotik[8], um dann doch wieder von zügelloser Romantik verdrängt zu werden.

Und doch liegt über dieser Welt geistiger Gegensätzlichkeiten eine gemeinsame Stimmung, wie über der Vielgestaltigkeit des Landes, ein gemeinsames tropisches Klima. Die Wirkung der hohen Temperatur kann am Menschen nicht vorübergehen. Die Körperwärme ist niedriger als in kälteren Breiten, die roten Blutkörperchen sind weniger zahlreich, kurzum, der Ablauf der physiologischen Vorgänge entspricht einer geringeren Vitalität. Dem Europäer

ist es nicht möglich, länger als sechs Stunden geistig tätig zu sein, und den Eingeborenen zeichnet jene geistige Ruhe und Behäbigkeit aus, die alle gefühlsmäßig wilde Phantastik oft so seltsam ergänzt. Wir pflegen, meist in vorwurfsvollem Ton, von der Schlaffheit südlicher Völker zu sprechen. Die körperliche Trägheit und Ruhe gehört zu ihnen, wie der unruhige Tatendrang zu den Bewohnern nördlicher Striche.

Man lese eine eingehende Schilderung des indischen Klimas, wie Merk sie gibt[9], und man wird diese Menschen verstehen. Die trockene Hitze des indischen Frühjahrs und die feuchtschwüle Luft des indischen Sommers muß Menschen gestalten, die ganz anders sind als der Nordeuropäer. Das indische Klima hat den Indier geschaffen – und schafft ihn noch heute; denn alles, was in Indien lebt, sei es tausend Jahre oder einige Hunderte nur, wird in den Bann dieses Klimas gezogen. So kommt es, daß ganz verschiedenartige Rassen, Ureinwohner, Arier, Mongolen und mohammedanische Völker einander ähnlich wurden und den indischen Typus erzeugten.

d) Die Ureinwohner. Die Ableitung der indischen Geistesart aus dem Klima der Tropen scheint in Widerspruch zu stehen mit der schon oben aufgestellten Behauptung[1], welche sagt, daß eine tropische Kultur von großer Höhe unmöglich sei, weil zu früh das Gleichgewicht zwischen primitiven Bedürfnissen und der natürlichen Nahrungsfülle erreicht werden könne. Tatsächlich wäre Indien aus sich heraus wohl niemals Indien geworden.

Die Ureinwohner, Drawidas und andere, hatten zwar eine gewisse Kultur. Wir können aus ihrem Sprachschatz Schlüsse auf Begriffe ziehen, die sie vor dem arischen Einfall besaßen. Für solche haben sie Worte, die keine Spur von arischen Wurzeln zeigen. Nach Caldwells drawidischer Sprachforschung[10] wurden die Ureinwohner von kleinen Königen regiert, die in festen Häusern wohnten. Sänger lebten an ihrem Hof. Götter wurden verehrt. Gesetze gab es, aber keine Richter. Die Einrichtung der Ehe bestand. Planeten und Metalle waren bekannt, ebenso die Zahlen bis 100 und weiter. Von höherer Kunst und Wissenschaft aber war keine Rede. Kähne und Boote wurden zur Fluß- und Küstenschiffahrt benutzt. Ackerbau wurde ebenso betrieben wie die Anfertigung von Webwaren und keramischen Erzeugnissen. Krieg und Kampf waren die eigentlichen Freuden des Mannes; Bogen, Pfeil, Speer und Schwert seine Waffen. Die Kultur war im allgemeinen vielleicht höher als die mancher afrikanischer Negerstämme, wenn auch ganz wilde Völker neben den fortgeschritteneren lebten. Die Unsicherheit des indischen Monsunklimas stellte eben Forderungen, die über die der klimatisch ganz unveränderlichen Gebiete hinausgingen. Zu indischer Höhe wäre diese Kultur nach dem erwähnten Gesetz vom kulturellen Gleichgewicht aber wohl niemals gelangt.

Eine von außen kommende Störung des Gleichgewichtes war nötig, um die Entwicklung der Menschen auf indischem Boden weiter zu treiben. Völker, die im Kampf mit einem rauheren Klima schon zu

größerer Kulturhöhe emporgestiegen waren, mußten die tropischen Länder erobern. Sie konnten, was sie besaßen, nicht mehr verlieren, aber sie konnten es auch nicht unverändert behalten. Das neue Land und das neue Klima stellten neue Forderungen. Ein Anpassungsprozeß begann, in dem die Tropen das von den Eroberern mitgebrachte Kulturgut langsam veränderten, bis es den Tropen gemäß war. Wir können diese Veränderung an Indiens Kulturgeschichte verfolgen. Darum hat Indien für uns ganz besonderen Reiz. Wir sind nicht gezwungen, aus dem fertigen Kulturgut Rückschlüsse auf die Wirkung der Landschaft zu ziehen, nein, die Landschaft tritt lebendig, handelnd vor unsere Augen. Sie kämpft mit einem Volk, das fremde Lebensgewohnheiten mitgebracht hat. Sie kämpft und siegt. Nicht ewige Starrheit also ist der Inhalt von Indiens Geistesgeschichte, sondern ewiges Werden. Dies Werden aber bedeutet ein Hineinwachsen in die tropische Landschaft. Darin liegt der einmalige, niemals wiederkehrende Sinn der indischen Kultur.

Eine zweite Macht tritt bei solcher Sachlage allerdings grundbestimmend neben die erste, neben den Einfluß der Landschaft: die auf fremden Boden erwachsene Kulturtradition. Sie kann niemals völlig verschwinden, sondern wird sich mit den neuen Einflüssen verbinden, um das indische Wesen zu schaffen. Unsere grundlegende Untersuchung kann demnach nur vollständig sein, wenn sie Heimat und Ursprung der arischen Indier betrachtet.

2. Die arischen Inder

a) Abstammung der arischen Inder. Zum arischen Völkerstamm gehören: die Griechen und Italiker in Südeuropa, die Slaven, Germanen und Kelten im Norden und die Indo-Iranier auf dem asiatischen Kontinent. Die Beweise für die Verwandtschaft der Völker werden von der vergleichenden Sprach- und Mythenforschung geliefert. Den germanischen und griechischen Göttersagen liegen dieselben Keime zugrunde wie den altindischen und persischen. Zeus, Odin und Indra haben ihren göttlichen Vogel, und die Liebe zum Trunke ist allen altarischen Göttern gemeinsam[11]. Die Übereinstimmung im Grundgehalt der Sagen zeigt, daß die verschiedenen arischen Stämme einst ungetrennt waren, ja die vergleichende Mythenforschung läßt sogar Rückschlüsse auf die ursprüngliche Götterwelt zu. Wie Siecke nachweist[12] lag der Ausgangspunkt arischer Religionen in einer Verehrung der Naturkräfte, die Mond und Sonne in den Mittelpunkt stellte. – Alle großen Gottheiten der späteren Zeit sind dem Mond- oder Sonnenwesen verwandt.

Die vergleichende Sprachforschung, mit der der vergleichenden Mythenforschung seit Max Müller[13] innig verquickt, liefert weitere Beweise für die Verwandtschaft der arischen Stämme. Die Sprachen der Völker haben zahlreiche gemeinsame Wurzeln. Es sei nur eine genannt: „div" (in der Bedeutung von „glänzen")[14], die wohl überall zur Grundlage des Namens der Götter (als der „Glänzenden") wird. Indien nennt seine Götter beispielsweise „devas",

die Lateiner sprechen von „dei“ und das griechische Wort „θεός“ (theos) ist möglicherweise der gleichen Wurzel entsprungen[15]. Auch die Sprachforschung liefert weit mehr als Beweise für die Zusammengehörigkeit der arischen Völker. Sie gibt ein Bild der Kultur, die der Stamm besaß, bevor er sich in vielen Zweigen über Europa und Asien ergoß. Begriffe, die in allen arischen Sprachen mit Worten bezeichnet werden, die auf gemeinsame Wurzeln zurückgehen, müssen Dinge betreffen, die schon die Urarier kannten. Man vermag demnach, bei einiger Vorsicht, den Begriffsschatz und damit den Kulturschatz der Urarier von dem der später getrennten Völker zu scheiden. Die Urarier waren Nomaden, besser Halbnomaden, da sie schon einige Feldfrüchte kannten. Sie besaßen Wagen, die von Rindern gezogen wurden, und wohnten in primitiven Hütten. Die Familien waren patriarchalisch organisiert. Kampf und Krieg erfüllte einen großen Teil ihres Daseins. – Schwerer ist es auf den Ursitz der Arier Schlüsse zu ziehen. Früher glaubte man ihn östlich vom Kaspischen Meer in turanischen Landen zu finden[16], heute neigt man mehr dazu, ihn in Europa zu suchen[17]. Jedenfalls lag er im gemäßigten Klima.

Nicht nur die Kultur der Urarier wird von den Wurzeln der Sprache offenbart, auch die Reihenfolge der Abwanderung einzelner Stämme läßt sich erkennen. Je größer der gemeinsame Sprachschatz zweier Völker ist, desto länger müssen sie beisammen gewesen sein. Vielleicht sind die Kelten zuerst aus dem urarischen Verbande geschieden, dann Germanen und litauische Slaven und schließlich die Griechen.

Am längsten waren Inder und Iranier als „Indo-iranier“ verbunden.

b) Die Indoiranier. Der Teil des arischen Stammes, den wir als „Indoiranier“ bezeichnen, war, vermutlich durch die Kaspische Pforte oder über den Hellespont, nach Asien ins iranische Hochland gekommen. Zeit und Gründe dieser Einwanderung kennen wir nicht. Nahrungsmangel oder Kriege mögen sie veranlaßt haben. In Iran waren die späteren Inder und arischen Perser eine Zeitlang ein Volk. Schlüsse auf die Kultur dieses Volkes können wir wieder durch Vergleichung der Sprachen, der altindischen und der altpersischen, ziehen. Allerdings sind diese Sprachen so wenig verschieden, daß eine genaue Untersuchung sich äußerst schwierig gestaltet, umsomehr als ein dauernder Verkehr zwischen den abgewanderten Indern und dem iranischen Stammvolk spätere Entlehnungen möglich machte. Der Vergleich der Religionen und Mythen muß ergänzend hinzutreten. Die Sage vom Yama, dem ersten Urmenschen, der zum Herrscher der Unterwelt wird, ist beiden Völkern gemeinsam. Das Rind wird von Indern und alten Persern verehrt, und zahlreiche Züge beweisen die nahe religionsgeschichtliche Verwandtschaft der Stämme[18].

Aus den überlieferten gemeinsamen Mythen und der vorsichtigen Vergleichung der Sprachen gewinnen wir das Bild eines Viehzucht treibenden Volkes, das Rind, Hund, Pferd und Streitwagen kennt. Die Viehzucht wird durch den Anbau von Feldfrüchten, Gerste, Weizen und Hirse ergänzt. Die Felder werden bereits künstlich bewässert. Für den Wagen-

verkehr gibt es Straßen. Ein eigentlicher Priesterstand ist nicht vorhanden, trotzdem die Religion den primitiven Dämonenkult schon überschritten hat und zur Verehrung von Göttern gelangte.

Eine nicht unbeträchtliche Höhe der Kultur war erreicht. Der harte Kampf ums Dasein in den iranischen Steppen hatte sie vom Menschen erzwungen. Iran, ein Hochland von über 1000 m Meereshöhe, besteht zu $^1/_{10}$ aus Wüste, zu $^8/_{10}$ aus Steppe und nur $^1/_{10}$ ist wirkliches Kulturland zu nennen. Auch dieses ist ewig von Sandstürmen bedroht und, da nur am Bergrand reichlich Regen fällt, allein durch künstliche Wasserkanäle zu halten. Wird des Menschen Arm für kurze Zeit schwach, so erobern Wüste und Steppe das ihnen abgerungene Land. Das harte Leben iranischer Nomaden und Ackerbauer ist ein ewiger Kampf, der List und Schlauheit ebenso wie Kraft und Tüchtigkeit fordert. Dies Leben ist ein Kampf mit den Gewalten der rauhen Natur, die auf den heißesten Sommer den bittersten Winter folgen lassen, und ist ein Kampf mit den Menschen, die im Nomadendasein sich die Weideplätze streitig machen. In solcher Natur muß ein starkes Volk entstehen, dessen Kultur sich im Kampf bis zu einer gewissen, nicht unbeträchtlichen Höhe entwickelt, dann aber stehen bleibt, wenn eine notdürftige Anpassung an die schweren Verhältnisse erreicht ist. Zu freier Geistesbildung fehlen Muße und Kraft.

Ein solches Volk waren die Indoiranier, von denen sich die Indier trennten, und als solches Volk kamen die Arier in das indische Land. Dort aber konnten sie unmöglich bleiben, was sie gewesen, das

Steppenvolk des heißen Sommers und bitterkalten Winters. Die Entwicklung schlug die Richtung ins Tropische ein und bestimmte damit den Inhalt von Indiens Kultur und Geschichte.

3. Die Einwanderung der Inder

a) Die Wanderung. Die Inder trennten sich von den iranischen Völkern im 3. oder 4. Jahrtausend vor Christus. Die Gründe der Abwanderung sind nicht bekannt. Volksvermehrung und damit zusammenhängende innere Zwistigkeiten können ebenso eine Rolle gespielt haben wie äußere Bedrängnis durch anstürmende Steppenvölker oder dunkle Kunden vom gelobten Land jenseits der Berge. Der Hauptweg, den die abwandernden Arier verfolgten, wird durch das Tal des Kabul bezeichnet. Es führt aus den Bergen dem Indus zu, wo er das fruchtbare Pandschab durchfließt. Die Schicksale des wandernden Volkes liegen im Dunkeln, nur Sage und Mythos gewähren hier und da ein dämmerndes Licht.

Als Quelle für Sage und Mythos können uns fast nur die Hymnen des Rigveda dienen, welche die ältesten religiösen Überlieferungen der Inder enthalten. In der vorliegenden Gestalt sind die Hymnen allerdings in der Mitte des 2. Jahrtausends v. Chr. für ganz bestimmte Zwecke zusammengestellt worden. Sie dienten den Priestern beim „Somaopfer", das nur Vornehme den Göttern brachten. Der Rigveda ist als kulturhistorische Quelle demnach höchst einseitig; insbesondere dürfen wir aus seiner Götterwelt keineswegs auf die Volksreligion schließen. Der Rigveda bietet die Religion der

Priester, die Theologie, neben welcher der Seelen- und Geisterglaube des Volkes sicher mit unverminderter Kraft weiter zu leben vermochte. Der Atharvaveda, dem Ritual des Familienlebens gewidmet, läßt darauf schließen. Auch die Mythen, die sich das Volk von den Göttern erzählte, mögen viel schärfer und klarer gewesen sein als die verschwommenen Lobpreisungen der Hymnen, in denen fast alle persönlichen Züge der Götter verschwinden. Doch finden sich in den Sammlungen des Rigveda immerhin Stücke, die die Züge höchsten Alters nicht verleugnen und sicher vor der Ausbildung des späteren Priestertums abgefaßt sind. Sie lassen Schlüsse zu auf die Kultur, die die Inder zur Zeit der Einwanderung hatten.

b) Die Kultur der Einwanderungszeit. Die Kultur der Einwanderungszeit ist naturgemäß von der des iranischen Hochlandes wenig verschieden. Noch immer bildet Viehzucht die Hauptquelle für Nahrung und Arbeit. Ackerbau wird wohl betrieben, aber das Rind bleibt Wertmesser für Reichtum und Glück. Das Haus ist fester und dauerhafter geworden. In ihm herrscht die Frau, die tropische Versklavung nicht kennt. Anfänge höheren Handwerks sind zu finden, als höchstes Handwerk aber gilt dem Mann noch der Krieg, an dem es bei Eroberung des Landes nicht gefehlt haben mag. Die politische Verfassung entspricht dem kriegerischen Geist des eingewanderten Volkes. Die einzelnen Häuser sind zu Weilern und Dörfern vereint. Die Dörfer werden zu Gemeinschaften und Gauen und diese wieder zu Stammesgebieten zusammengeschlossen.

Jede dieser Gruppen hat ihr Haupt, an der Spitze des Ganzen aber steht der König, der sein Amt durch Wahl oder Erbgang empfängt. In beiden Fällen muß er von der Volksversammlung aller waffenfähigen Männer bestätigt werden, die auch über Krieg und Frieden entscheidet[19]. Ein Volkskönigtum ist es, das wir vor uns sehen, dem Häuptlingswesen der Germanen verwandt. Der alte Kriegergeist der Nomaden ging nicht verloren, im Gegenteil, er wird weiter entwickelt, denn nur unter Kämpfen kann sich die Eroberung des Pandschab vollziehen. Die Ureinwohner waren, wie wir betonten, nicht ganz unkultiviert. Sie stellten sich dem Eindringen der Fremden verzweifelt entgegen. Heiße Kämpfe und wilder Haß waren die Folge. Beides klingt heute noch wieder in manchem Lied jener Zeit. Indras Sieg über die „Dasas" ist der ins Mythische erhobene Kampf gegen die „Nasenlosen", die „schwarze Haut", die „schwarzen Mutterschoß haben"[20]. Aus dem Rassenhaß, den diese Kämpfe entfachten, wurde, wie wir noch sehen werden, ein Teil von Indiens Schicksal, das Kastenwesen, geboren.

Die tropische Welt ist der Kultur im Pandschab noch nicht bekannt, der Landstrich gehört, wie wir sahen, ja auch noch den Subtropen an. Das war nicht ohne Bedeutung. Nicht unvermittelt kamen die Arier in ganz fremde klimatische Welten. Ein Bezirk des Übergangs schob sich zwischen die iranische Steppe und die Tropenglut des südöstlichen Ganges, ein Bereich des Überganges, in dem die Inder, von der Natur noch wenig gestört, eine

Epoche des Übergangs durchlebten. Wir können ihre Entwicklung nicht verfolgen. Die Redaktion der Quellen entstammt, wie wir betonten, einer späteren Zeit. Sie sammelt Lieder, die sich über ein Jahrtausend verstreuen. Am Anfang der Epoche mag wilder Krieger- und Nomadengeist noch vorgeherrscht haben, am Ende ist Priesterweisheit und indisches Denken schon keimhaft vorhanden. Nur durch die Brille der Priester können wir sehen, was sich in einem Zeitraum von tausend Jahren ereignete; in einem Zeitraum, der in unserer Epoche vom tiefsten Mittelalter bis zum Weltkrieg reicht. Selbst wenn in jenen vorchristlichen Jahrtausenden die Entwicklung sehr viel langsamer verlief als in unseren Tagen, müssen wir doch reiche Vielgestaltigkeit in einer tausendjährigen Kultur vermuten, deren Entwicklung uns die Quellen verbergen.

c) Die altindische Religion. Die eben ausgesprochene Erkenntnis möge uns vor Verwirrung bewahren, wenn wir versuchen, das Religionsgut jener Pandschabepoche kennen zu lernen. Die Vielheit und Unbestimmtheit der göttlichen Wesen ist eine Folge der den Quellen nicht abzuringenden Entwicklung. Trotz aller Vielheit und Wirrnis liegt über dem Ganzen aber doch eine gemeinsame Stimmung. Diese ist wichtig für uns, denn sie kennzeichnet das religiöse Leben der ersten Epoche besser als der einzelne Gott oder Mythos.

Steppenstimmung ist es, die uns umfängt. Noch ist nichts Tropisches in den Mythen und Göttern, noch hat keine Vermischung mit dem Glauben der Ureinwohner die alten Traditionen entstellt. Aller-

dings sind wir wieder auf die Hymnen des Rigveda als einzige Quelle verwiesen. Diese überliefern, wie wir schon hörten, die Theologie der Priester und nicht die Religion des einfachen Volkes. Doch findet sich manch uraltes Lied unter den Hymnen, dessen Inhalt durch seine Verwandtschaft mit altiranischen Lehren zeigt, daß es religiöses Gut aus der Urzeit verkündet. Die alten Naturmythen sind unverkennbar, aber eine Verschiebung der göttlichen Wertskala hat sich vollzogen. Indra, der Luftgott, beginnt an die erste Stelle zu rücken. Er muß es tun, denn am regelmäßigen Eintritt der Monsunwinde hängt Indiens Schicksal. Indra wird Gewitter- und Kriegsgott. Seine Taten werden gefeiert, vor allem der Sieg über Vrita, den Dämon, der die fruchtbringenden Wasser verschließt. Ursprünglich handelt es sich wohl um einen Kampf mit den Wolken, aus denen Indra den Regen befreit, später, als die künstliche Bewässerung im Pandschab immer größere Bedeutung gewinnt, um eine Befreiung der Flüsse aus der Bergriesen Gewalt[21]. Eine zweite Heldentat Indras verbindet ihn eng mit der wirtschaftlichen Grundlage des Viehzucht treibenden Volkes. Er entführt die Kühe aus der Gewalt der Panis, der bösen Reichen, die mit den Kuhspenden an die Priester geizen[22]. In Indras Sieg über die Dasas verkörpern sich schließlich geschichtliche Kämpfe mit den schwarzen Ureinwohnern des Landes.

Die größten, wichtigsten Taten hat demnach Indra vollbracht. Wie weit diese Vorzugsstellung durch die Art der „theologischen" Überlieferung vorgetäuscht wird, können wir heute kaum mehr ent-

scheiden. Im häuslichen Leben spielte vielleicht Agni, der Feuergott, die wichtigste Rolle. Varuna macht auch in den Hymnen Indra den Rangplatz oft streitig. Ein Heer kleiner Dämonen und Götter schart sich um sie, von denen je nach der Zeit und der Volksschicht sicher der eine oder der andere eine führende Rolle gespielt hat[23]. Im Leben der Staaten, und damit wohl auch im Bewußtsein der Massen, ging aber meist Indra voran. Wir müssen darum in ihm den Vertreter der geistigen Kultur, oder besser Unkultur, jener Tage erkennen. Indra ist nichts weniger als ein göttlicher Gott. Er hat viel mit den trinkfesten Insassen des germanischen Götterhimmels gemein. Im Somarausch vollbringt er Heldentaten und Streiche, Kriegsfahrten und Bubenstücke. Die Liebesabenteuer, die sich spätere Gottheiten leisten, treten noch ziemlich zurück. Trunk und Krieg bilden fast stets den einzigen Inhalt seines göttlichen Lebens. Der Gott, den Könige, Fürsten und Völker verehren, zeigt, daß sie barbarisch waren wie die alten Germanen – und noch gar nicht indisch, zeigt, daß sie ein rauhes, wildes Steppenvolk waren, das einbrach in die Fluren des Pandschab.

Doch konnten sie im Pandschab nicht tausend Jahre lang Steppenvolk bleiben. Die Überlieferung, die, wie wir vielfach betonten, keineswegs einheitlich ist, zeigt in jüngeren Stellen bereits ein anderes Antlitz. Die neue Heimat fordert ihr Recht. Ein finsterer, unheimlicher Gott tritt neben den trinkfreudigen Helden, Rudra, der im Gebirge haust und von dort Seuchen und Krankheiten schickt. „Blauschwarz ist“ nach einem jüngeren Texte, „sein Bauch,

rot sein Rücken. Mit dem Blauschwarz bedeckt er den Feind und Nebenbuhler, mit dem Rot trifft er den, der ihn haßt"[24]. – Aus Rudra ist in späteren Tagen der schreckliche Civa, ein Hauptgott des Hinduismus, geworden. Indischer Geist kündet sich in ihm zum erstenmal an.

d) Die Anfänge des Priesterwesens. Die Einzelheiten der im Volke werdenden Mythen sind uns nicht bekannt, da wir nur die Überlieferung der Priester besitzen. Die Tatsache aber, daß schon im Pandschab Priestergötter neben Volksgöttern lebten, ist für das Wachsen der Geisteskultur von größter Bedeutung. Die Götter der Veden sind, wenn wir uns nicht nur auf die ältesten Lieder beschränken, hohe Herren, den Reichen ähnlich, die diese Erde beherrschen[25]. Sie werden mit großen Opfern verehrt, zu denen man sie durch Lobpreisungen einlädt. Jeder Gott, an den man sich wendet, ist der „größte" und „höchste". Ein Abblassen der mythologischen Vorstellungen, ein Leerwerden ihrer Formen erscheint ebenso als notwendige Folge dieses Opferwesens wie die Entstehung der berufsmäßigen Priester.

Nur langsam dürfte sich die Umänderung vollzogen haben. In alten Zeiten hatte der König den Verkehr mit den Göttern zu leiten. Nicht immer war der große Kriegsheld ein guter Sänger und Redner. Er ließ sich in einzelnen Fällen durch sprachgewaltige, würdevolle Männer vertreten. Die Gaufürsten und andere Vornehme folgten dem Beispiel. Die Vertreter erkannten bald die geistige Macht, die man ihnen gewährte. Der Gedanke lag nahe,

diese Macht auszubauen und fester zu stützen. Nichts war diesem Zwecke gemäßer, als ein komplizierter Ausbau der beim Opfer zu befolgenden Riten. Das Somaopfer erforderte sorgfältige Vorbereitung des Opfernden und genaue Einhaltung von tausend Handgriffen und Bräuchen. Das Roßopfer, das siegreiche Könige brachten, wuchs ins Gigantische. Bald war kein König und Fürst in der Lage, den schwierigen Ritus, den seine Vertreter geschaffen, ganz zu beherrschen – und aus dem Vertreter war der berufsmäßige Priester geworden. Die Zahl der beim Opfer nötigen Priester wurde bald vermehrt. Neben den Hotar, der die Götter durch Hymnen zum Opfermahl lädt, trat der Udgatar, der Sänger, der die Darbringung des Opfers mit seinen Liedern begleitet. Der Adhvaryu wurde zum ausübenden Priester. Er vollzieht, Opfersprüche murmelnd, die heilige Handlung, während der Brahman als Oberpriester das Ganze des Opfers leitet und lenkt. Dieser Vierteilung der späteren Veden ging sogar eine noch größere Zahl von Opferpriestern voraus[26].

Das Opfer, das dem „persönlichen" Verkehr der Vornehmen mit den Göttern entsprang, war keine öffentliche Handlung. Es behielt den privaten Charakter auch nach Entstehung des Priesterstandes bei. Reiche Männer, Könige, Fürsten und Edle bestellten das Opfer. Der Priester war demnach kein Staatsbeamter wie in anderen Ländern, sondern weit eher Angehöriger eines „freien Berufes". Die Vornehmen hatten ihre „Hauspriester", wie wir unsere „Hausärzte" haben. Diese eigentümliche Stellung behielten die Priester in den folgenden Zeiten fast

unverändert bei. Verbunden mit dem Kastenwesen, hat sie, wie wir noch sehen werden, reichen Anteil an der eigentümlichen Ausgestaltung des indischen Geistes. – Der vornehmste „Hauspriester" war der des Königs, der Hofkaplan, Purohita genannt. In älteren Zeiten war diese Würde meist mit dem Hotaramte verbunden. Die Hymnen, welche die Götter herbeiriefen, wurden von Hotar noch selbst gedichtet und in seiner Familie vererbt. Damit war eine feste Familientradition gegeben, die sehr oft zum Erblichwerden der Purohitawürde geführt hat. Diese Erblichkeit ging auf den Brahman über, als dieser, nach dem Abflauen der Hymnenproduktion zum wichtigsten Priester geworden, die Purohitawürde für sich in Anspruch nahm. – Ein Priester, der sein politisches Amt zu vererben vermag, steht auf der Höhe der Macht. Er ist, wenigstens in späteren Zeiten, nicht nur Leiter des Kultes, sondern sehr oft der eigentliche Lenker des Staates. Nicht an allen Höfen hat sich diese Entwicklung gleich schnell vollzogen. Die nordwestlichen Staaten, die der iranischen Heimat am nächsten lagen, scheinen am längsten ohne Priesterherrschaft gewesen zu sein. Je weiter die Inder nach Osten drangen, desto stärker ist die Macht der Brahmanen gewachsen. Die Keime für ihre spätere Sonderstellung aber liegen schon in den eben geschilderten Verhältnissen der Pandschabepoche.

4. Die geistige Kultur im Pandschab

a) Die Ansatzpunkte der Spekulation. Wenn die Pflege des öffentlichen religiösen Lebens

allmählich aus den Händen der Könige in die eines besonderen Priesterstandes überging, so konnte das nicht ohne tiefgreifende Einwirkung auf den inneren Lehrgehalt des öffentlichen Religionswesens bleiben. Eine geistig hochgebildete Intellektuellenschicht war „Hüterin“ der Lehre geworden. Neben dem politisch bedingten Ausbau des Opferwesens, von dem wir schon sprachen, war damit die Grundlage für intellektuelle Spekulation gegeben. Diese war innerhalb der Priesterherrschaft jener Tage durchaus möglich. Von einer Kirche oder Hierarchie konnte, wie wir sahen, keine Rede sein. Der Priester übte einen „freien Beruf“ aus. An der persönlichen Kunst hing sein Erfolg, wenn auch die Erblichkeit gewisser Würden die Verhältnisse gelegentlich verfestigte. Die freie Spekulation des einzelnen in religiösen Dingen fand bei solcher Stellung die Wege durchaus vorbereitet. Hemmungen, die die Festigkeit der hierarchischen Kirche in anderen Ländern der Philosophie entgegenstellte, fielen von vornherein weg. So sehen wir in Indien die sonst fast unbekannte Erscheinung vor uns, daß die freie Philosophie bei den Priestern beginnt und von ihnen fast während ihrer ganzen Entwicklung getragen wird.

Nicht nur die gesellschaftliche Stellung der Priester begünstigte die Erweckung philosophischen Denkens, auch das von ihnen verwaltete Religionsgut forderte die Spekulation heraus. Der mythologische Apparat, den der Priester seinen Opferriten unterlegte, hatte durch die Erfordernisse eben dieser Opfer eine äußerst anpassungsfähige und ungenaue

Gestalt angenommen. Kein Gott, den man rief, durfte beleidigt oder zurückgestellt werden. So wendete man alle höchsten Attribute der Reihe nach auf fast alle Götter des alten Pantheon an – und entkleidete damit jeden einzelnen unter ihnen seiner wesenhaften Persönlichkeit. Die Folge war ein Zerfließen der Göttlichkeit, welche die alte mythische Göttergestalt, zunächst für den Priester, recht unglaubhaft machte. Intellektuelle Zweifel beginnen sich schon an manchen Stellen des Rigveda zu regen. Von Indra heißt es:

„Zwar sagt wohl der und jener: Indra ist nicht!
Wer sah ihn je? Wer ist's, daß man ihn preise?"[27]

Aus dem Zweifel wird Spott:

„Wer kauft mir diesen Indra ab?
Für zehn Milchkühe geb' ich ihn.
Wenn er die Feinde abgemurkst,
Nehm' ich auch wieder ihn retour!"[28]

Schließlich erscheint sogar der betrunkene Indra zwischen den ernsten Opfergesängen:

„Jetzt wär' ich in der Laune wohl,
Ein Roß zu schenken, eine Kuh!
O ha! Kommt das vom Somatrank? . . .

Da brüllt ja ein Gebet mich an
Wie eine Kuh ihr liebes Kind.
O ha! Kommt das vom Somatrank? . . .

Jetzt will ich mal die Erde gleich
Umschmeißen linkshin oder rechts.
O ha! Kommt das vom Somatrank? . . .

Ich geh' nach Haus! ich hab' genug!
Den Göttern bring' ich noch was mit!
O ha! Kommt das vom Somatrank?" . . .[29]

Nach Descartes steht der Zweifel am Anfang der cartesischen Philosophie; hier steht er, deutlich ausgesprochen, am Anfang der Geschichte der Philosophie überhaupt. Der alte Götterglaube ist vernichtet, wenn man seinen Spott mit den Herren treibt. – Der Verneinung muß jedoch die Bejahung folgen. Hat man den alten Glauben verloren, so muß ein der Höhe des Intellekts entsprechender neuer Glaube gesucht werden. Die Sphäre, in der man ihn sucht, ist durch die Stellung der Philosophen als Priester gegeben. Sie muß göttlich sein. Man darf die Götter nicht abtun, wie später in antiken Philosophien, weil man Priester ist und von den Göttern lebt. Man kann sie aber auch stehenlassen und vermag trotzdem zu philosophieren. In ihrer Unbestimmtheit sind die Götter treffliches Material für jede Spekulation. Das Opferwesen leitet selbst auf den richtigen Weg. Jeder Gott, den man ruft, wird als der mächtigste bezeichnet, und damit im Grunde genommen als der höchste, ja vielleicht als der einzige empfunden. Die Diplomatie hat dogmatische Folgen. Die Vielheit der Götter wird zunächst einer höheren Einheit untergeordnet. Gewisse altmythologische Gestalten, Mitra (die Sonne) oder Varuna (der Mond), die iranischer Überlieferung eng verwandt zu sein scheinen, werden zu Vertretern der Weltordnung gestempelt und damit eigentlich über die Götter erhoben[30]. Ja selbst bis zu abstrakten Begriffen wagt man sich vor. Rita erscheint als Recht und Ordnung, die sich besonders im Kultus manifestieren[31]. Schließlich wird die „Aditi" nach Deussens (von Olden-

berg bestrittener) Ansicht, die Unendlichkeit, zum Symbol der Ahnung einer höheren Einheit:

„Die Aditi ist Himmel, ist der Luftraum,
Die Aditi ist Mutter, Vater, Sohn,
Die Aditi ist alle Götter und Menschen,
Ist was geboren ward und was da sein wird.“[32]

b) Die ersten Keime der indischen Philosophie. Mit den geschilderten Abstraktionen hat sich das Denken bereits zu philosophischer Höhe erhoben. Der Anfang aller indischen Philosophie liegt vor unseren Augen und spricht einen Gedanken aus, der alle folgenden Zeiten beherrscht. Das Thema ist angeschlagen und klingt wieder durch tausend Varianten. Der indische Geist hat sich selbst gefunden, wie das Genie, das in jungen Jahren seine Lebensarbeit begründet.

„Vielfach benennen, was nur eins, die Dichter“[33], so klingt es fortan durch das indische Denken. Eine geniale Intuition hat, von den Kräften, die wir aufzeigten, gefördert, zu dieser Einheitslehre geführt. Nun gilt es umgekehrt, die Vielheit aus der Einheit abzuleiten. Das geschieht in einem Hymnus über den „Ursprung der Dinge“, den Deussen mit Recht an die Spitze des indischen Philosophierens gestellt hat[34].

„Damals war nicht das Nichtsein, noch das Sein,
Kein Luftraum war, kein Himmel drüberher. –
Wer hielt in Hut die Welt, wer schloß sie ein?
Wo war der tiefe Abgrund, wo das Meer?

Nicht Tod war damals, noch Unsterblichkeit,
Nicht war die Nacht, der Tag nicht offenbar. –

Es hauchte windlos in Ursprünglichkeit
Das eine, außer dem kein zweites war . . .

Aus diesem ging hervor, zuerst entstanden
Als der Erkenntnis Samenkeim, die Liebe; –
Des Daseins Wurzelung im Nichtsein fanden
Die Weisen, forschend, in des Herzens Triebe . . ."[35]

Greifbare Gestalt müssen solche Gedanken in einer Epoche, die noch nah am Mythos lebt und ihr Denken dem Geist der Priester anvertraut hat, zunächst in einem göttlichen Wesen gewinnen. Prajapati wird als Schöpfergott und Urvater bezeichnet:

„. . . Der auch den Himmel schuf, wahrhaft an Satzung,
Der auch erschuf die glanzreich großen Wasser,
Wer ist der Gott, daß wir ihm opfernd dienen?
Prajapati! Du bist es und kein andrer,
Der alles dies Entstandene umfaßt hält! . . ."[36]

Die monotheistische Stufe des Glaubens ist mit diesem Hymnus erreicht. Sie wird durch ein Verschmelzen von Gott und Welt übersteigert. Gott hat die Welt nicht geschaffen, wie ein Bildhauer sein Werk, sondern ging ein in die Welt, sie dadurch beseelend:

„Der, opfernd, sich in alle diese Wesen
Als weiser Opfrer senkte, unser Vater,
Der ging nach Gütern durch Gebet verlangend,
Ursprungverhüllend in die niedre Welt ein."[37]

Auch diese immerhin noch greifbare Gestalt des sich opfernden Schöpfers verflüchtigt sich bereits in einigen Hymnen des Rigveda und wird zum Brahmanaspati, dem Herrn des Gebetes oder wohl auch zum Gebete selbst[38]. Die Priester, deren Herrschaft

sich auf die Kenntnis der Lieder und Gebetstexte gründet, machen das ihnen heilige „Wort" zur göttlichen weltordnenden Macht. Geben sie damit ihrem politischen Willen, mehr oder weniger abstrakt, dogmatischen Ausdruck, so gelangen sie in einem anderen Hymnus auf Bahnen, die die nachfolgende Spekulation nur selten wieder verließ. Sie finden das Urprinzip der Dinge im Menschen, im Urmenschen, Purusha zunächst:

„Nur Purusha ist diese ganze Welt,
Und was da war, und was künftig währt..."[39]

Der angeführte Text ist allerdings jung, denn das Lied ist das einzige der rigvedischen Hymnen, in dem die „Kasten" erwähnt sind. Es leitet hinüber zur Philosophie der nächsten Epoche. Hier wurde es nur noch genannt, weil es zeigt, wie tatsächlich alles indische Denken seine Wurzeln bis in die Hymnenzeit senkt. Zwei Gleichungen sind als Ahnung in diesen Hymnen enthalten. Die eine lautet: Die Welt ist eins – und die andere: Die Welt ist der Mensch. In beiden Gleichungen ist der Grundinhalt des indischen Denkens getroffen.

Mit diesen Gedanken sind wir an die Grenze des 1. Jahrtausends vor Christi gelangt, ja vielleicht haben wir diese Grenze sogar überschritten. Neuer Geist kündigt sich an, echt indischer Geist. Er weist darauf hin, daß die Völker dem eigentlichen Indien nähergekommen. Aus den Subtropen haben sie nach Südosten weitergedrängt und gelangten an die Grenze der Tropen. In den Tropen aber mußte sich Indiens Geschichte erfüllen, und

in den Tropen mußten die Keime emporblühen, die die Denker an den Grenzen der Tropen in die Menschenseelen versenkt.

5. Die Eroberung des Gangestales

a) Die weitere Völkerbewegung. Aus den Regionen der Philosophie gilt es wieder hinabzusteigen ins irdische Leben, um Verständnis zu gewinnen für die Weiterentwicklung des Geistes.

Die Fruchtbarkeit des Pandschab hatte zur Übervölkerung geführt. Vielleicht waren auch weitere Einwandererschübe in das Tiefland gekommen. Jedenfalls drängten große Massen der arischen Inder über die Grenzen des Pandschab hinaus. Der natürliche Weg, das Tal des Indus hinab, wurde schon bald nach der Besitzergreifung des Pandschab beschritten. Er führte in kein Land, das große Massen aufzunehmen vermochte. Die Wüste tritt am südlichen Indus zu nah an die Ostufer des Flusses heran, während die westlichen Ufer von den Bergen eingeengt sind. Es bleibt nur ein schmales Tal und eine sumpfige unzugängliche Küste. – Die Arier wurden so nach Osten verwiesen, wurden in den schmalen Landstrich gedrängt, der zwischen der südlichen Wüste und den nördlichen Bergen vom Pandschab ins Gangestal leitet. Die geringe Breite des kulturfähigen Bodens rief Stauungen der Völker hervor. Die Nachdrängenden fanden die Länder besetzt. Kleine Teile wanderten am Ostrand der Wüste entlang nach Mittelindien hinein, die Hauptmassen aber wurden nach Osten geschoben, wo das Tiefland des Ganges schier unendliche

Menschenmengen aufzunehmen vermochte. Durch das schmale Grenzland zwischen Indus und Ganges aber konnten die Völker nicht ohne erbitterte Kämpfe hindurch. Eingeborene und früher Gekommene mußten weggejagt werden, ehe sich die fruchtbaren Triften des Ganges erschlossen. Im Grenzland zwischen Indus und Ganges spielt die Geschichte der Zeit.

Sie ist dunkel wie alle Perioden des indischen Schicksals, dunkler noch als die nachfolgenden Tage. Der Indier hat, außer in buddhistischen Zeiten, niemals Sinn für historische Treue besessen. Seine Wissenschaft, die sich mit Dichtung vermischt, nimmt Märchen für Wahrheit und löst alle Geschichte in unklare Sagen und Erzählungen auf. Schon ein alter Araber, Alberuni, hat 1030 n. Chr. geschrieben: „Die Inder schenken leider der historischen Folge der Dinge wenig Aufmerksamkeit, sie sind sehr nachlässig in der Aufzählung der chronologischen Reihenfolge ihrer Könige; und wenn man sie zu einer Aufklärung drängt und sie nicht wissen, was sie sagen sollen, so sind sie gleich bereit, Märchen zu erzählen“[40].

Vermutungen allein können wir geben, Vermutungen, die in sagenhafter Überlieferung notdürftige Stützpunkte finden. Als Quellen müssen die epischen Dichtungen dienen. Wir können über die Geschichte der Tage demnach soviel Aufklärung erhoffen, wie über Trojas Fall aus den homerischen Büchern. Als wichtigstes Werk kommt das Mahabharatam in Frage[41]. Seine geschichtliche Grundlage reicht bis in das 2. Jahrtausend v. Chr. zurück.

Sehr viel später aber erst wurden die sagenhaften Überlieferungen zusammengefaßt und zusammengedichtet. Die Geschicke der Völker erscheinen wie die Schicksale einzelner Helden. Langjähriges Ringen wird zu einer einzigen Schlacht. Über die Vorgänge selbst läßt sich aus den Epen demnach nichts sagen. – Die großen inneren und äußeren Veränderungen jener Tage aber treten deutlich hervor.

b) Der Charakter der Feudalzeit im Mittelland. Die Arier waren nach dem Bild, das die Epen gewähren, unter Kämpfen bis in das „Mittelland" zwischen Dschumna und Ganges gelangt. Hier und in der nächsten Umgebung saßen sie, in verschiedene sich befehdende Stämme geteilt, unter der Herrschaft von Königen. Diese hatten mit den „Volkskönigen" der Frühzeit nichts mehr gemein. An die Stelle des Hirten war, unter dem Einfluß fortschreitender Kultur im Gangestal, der Ackerbauer getreten. Er mußte seßhaft und friedliebend sein. Er konnte den Acker nicht zu jeder beliebigen Zeit im Stiche lassen, um Kriegsdienste zu tun oder auf nomadische Raubfahrt zu gehen. Eine Arbeitsteilung zwischen Krieger und Bauer, die man früher nicht kannte, war notwendig geworden. Der Krieger wurde Angehöriger eines eigenen „Standes", und da er die Macht hatte, der berufsmäßige Führer des Volkes. Indiens Feudalzeit begann. – Am Ende der Entwicklung des Feudalrittertums aber stand ein auf die Vasallen sich stützender, absolut herrschender König.

Die Feudalzeit hatte im ackerbauenden Osten schon eine gewisse Blüte erreicht, als in der ersten

westlichen Heimat noch das dem Nomadendasein angemessene Volkskönigtum herrschte. Wenigstens sind sagenhafte Überlieferungen vorhanden, die von einer Schlacht des Königs Sudas gegen Vicvamitra berichten. König Sudas, der Sieger, ist der absolute Herrscher eines im Osten wohnenden Stammes und scheint bereits unter priesterlichem Einfluß zu stehen. Sein Gegner ist Priester und König zugleich, im Sinne der früheren Zeit. Ein innerer Gegensatz zwischen Osten und Westen scheint in diesen Kämpfen, in denen das „Neue" siegt, zum einseitigen Ausgleich zu kommen. – Ja, die sagenhafte Schlacht kündet sogar weiteres an. Schon König Sudas wird vom Hauspriester gestützt. Im Boden des absoluten Königtums geht die Priestersaat auf. Alle Keime, deren Entwicklung wir in früheren Abschnitten verfolgten, gelangen zur Reife. Der Despot ist ein gutes Objekt für Männer, die ihm geistig überlegen sind und den Ehrgeiz haben, nicht Könige zu sein, „aber über Könige zu herrschen". – Das Hauptereignis des Mahabharatam ist eine gigantische Schlacht, das Sinnbild eines langjährigen Ringens, welches das Ende der Vorzugsstellung des Kriegeradels gebracht hat.

c) Die Entstehung der eigentlichen indischen Kultur im östlichen Gangestal. Der aus den Sagen hervorleuchtende heftige und oftmals wechselnde Kampf zwischen Priestern und Rittern ist um das 8. Jahrhundert v. Chr. beendet. Wir wissen heute nicht mehr, wann und wie sich der Umschwung vollzog. Wo sich das historische Dunkel erhellt, sehen wir die Arier bis an das Delta des

Ganges gelangt, dessen Sumpfeinöden weiterem Vordringen Einhalt gebieten. Südwärts dehnten sich die Staaten bis zu dem heutigen Landstrich Orissa. – Die Tropen waren erobert und eroberten ihrerseits den arischen Geist. Alle Kräfte, von denen wir in den ersten Abschnitten sprachen, traten ins Spiel und kneteten die Seele der Menschen. Auch indirekt mischten sich die Tropen ins arische Blut. – Das Verhältnis zu den Ureinwohnern war anders geworden. Sie alle vertreiben oder vernichten zu wollen, ging nicht mehr an. Man mußte mit ihnen und zwischen ihnen sein Dasein behaupten. Mischehen waren, wenigstens in den unteren Schichten, die notwendige Folge. Die Rasse wurde verändert, und bodenständige, tropische Kulturelemente drangen in arisches Traditionsgut ein. Das Schwüle, Unheilschwangere, das sinnlich Wilde und trotz aller Kämpfe Träge und Müde des indischen Wesens ward in jenen Tagen des Eingehens in die Natur der Tropen geboren.

Das Gegenspiel zu dieser Entwicklung zeigen die Führerschichten des arischen Volkes und tragen damit nicht weniger bei zur Erschaffung des indischen Wesens. Sie halten sich von den Unterworfenen fern, denn sie müssen einen geistigen Abstand empfinden, den der Bauer mit seiner primitiven Geisteskultur nicht kennt. Hohe Schranken werden gegen die dunkelfarbigen Ureinwohner aufgerichtet, und ein Rassenhaß wird gepflegt, der in Verbindung mit der stark gewachsenen Priestermacht zu jener für Indien eigentümlichen gesellschaftlichen Schichtung des Kastenwesens führt. Das Kasten-

wesen wird von den Priestern schließlich einem allumfassenden religiösen System untergeordnet, das so günstigen Boden, wie in den phantasiebegabten indischen Seelen, nirgends gefunden.

Im Gangestal wurde Indien geboren, Indien als Land der Tropen, Indien als Land der Kasten, Indien als Land des religiösen Erlebens und des phantasievollen philosophischen Denkens. Dieses Indien soll Gegenstand unserer Betrachtungen sein.

II. Die Grundlagen der indischen Kultur

1. Das Kastenwesen

a) Die Entstehung der Kasten. Äußerer greifbarer Ausdruck für die Wirkung der Bedingungen, unter denen ein Volk erwächst, ist die gesellschaftliche Struktur, die es unter diesen Bedingungen annimmt. Die Einzigartigkeit der tropischen Welt, in der Indiens Völker ihre Geschichte durchlebten, läßt von vornherein Einzigartigkeit des gesellschaftlichen Aufbaus erwarten. Das Kastenwesen entspricht, wie schon angedeutet, tatsächlich der Besonderheit indischer Weltlage. Ohne das Wesen der Kasten erfaßt zu haben, kann man Indiens Geist nicht verstehen; ebensowenig wie man Chinas kulturelles Werden begreift, ohne den chinesischen Beamten dauernd vor Augen zu sehen.

Die Kasten entstanden in jenen historisch durchaus dunklen Tagen zwischen der Pandschabepoche, die uns noch Iranier zeigte, und dem Leben im Gangestal, das bereits Indier kennt. Die Sagen werfen zwar hier und da ein unsicheres Licht auf den Strom des Geschehens, aber nur große, plötzliche Ereignisse werden von der Sage erfaßt. Den Gang langsamer Umwälzungen vermögen wir niemals aus ihr zu entnehmen. So wie der Einzelmensch nicht fühlt, daß er alt wird, sondern nur eines Tages unwillig begreift, daß er alt wurde,

so fühlen die Völker nichts von ihrer Entwicklung und sehen sich doch eines Tages vor die Resultate des Werdens gestellt. Das rückschauende Denken vermag dann die tausend kleinlichen Stöße, die den Ablauf der Dinge antrieben, nicht mehr auseinander zu halten. Die ursächliche Erklärung versagt, und wo sie von den Zeitgenossen versucht wird, spielen Wirkung und Ergebnis eine größere Rolle in ihr, als alle Ursachen, die die Wirkung bedingen. Die Erklärung erscheint im Grunde genommen am Ergebnis orientiert. – Sie ist zielstrebig (teleologisch), nicht kausal.

Indiens Volk sah sich eines Tages in Kasten geteilt, aber die tausend Schritte, die zum Kastenwesen führten, hatte es völlig vergessen. Das Kastenwesen war da und war gut für die, die es an die Spitze gestellt, für die Brahmanen. In der „Ursachenerklärung", die diese versuchten, mußte darum der „Zweck", die Vorzugsstellung der Brahmanen, mit tausendfach größerer Kraft erscheinen als irgendeine historische Ursachenverkettung. Dieser „Zweck" wurde, dem Standpunkt der Tage gemäß, durch mythologische „Ursachen" gestützt. Aus dem zerstückelten Urmenschen entstanden die Kasten.

„Zum Brahmana ist da sein Mund geworden,
Die Arme zum Rajanya sind gemacht,
Der Vaicya aus den Schenkeln, aus den Füßen
Der Cudra damals ward hervorgebracht."[42]

Die angeführte Stelle des Rigveda ist verhältnismäßig jung. Sie ist die einzige, die in den Hymnen von den Kasten spricht. Die Ausbildung des Kastenwesens müssen wir demnach an den Aus-

gang der Hymnenepoche verlegen. Die Brahmanen stehen, wenigstens in der eigenen Theorie, an der Spitze der Gesellschaft. Sie sind aus dem edelsten Teil der Urmenschen entstanden. – Die „Zweckerklärung" läßt sich nicht verleugnen. Sie ist für die Schilderung der Verhältnisse wertvoll, kann aber den historischen Bedürfnissen der heutigen Tage selbstverständlich in keiner Weise genügen. Für die soziologische Begründung des Kastenwesens haben wir nur in den geschilderten historischen Entwicklungslinien einige unsichere Handhaben.

Durch die Eroberung des fremden Landes war als erste scharfe Trennung die zwischen Ariern und Ureinwohnern gegeben. Sie konnte um so leichter zum Rassenhaß führen, als die ethnischen Unterschiede rein äußerlich durch Hautfarbe und Gesichtsschnitt deutlich hervortraten. Eine Zweiteilung des Volkes entstand durch die Geschichte des Landes. Die Reinheit der arischen Rasse konnte in den geistig führenden Schichten selbstverständlich leichter aufrechterhalten werden als in den Schichten des einfachen Volkes, das sich kulturell von den Ureinwohnern nicht allzu stark unterschied. In den unteren bäuerischen Schichten der Arier mag eine Blutmischung begonnen haben, die neben reine Arier und reine Drawidas allerlei Mischrassen stellte. Der Rassenstolz reiner Arier fand damit reiche Nahrung, denn die Rassengliederung lief nach den geschilderten Ursachen der Klassengliederung einigermaßen parallel. Kriegeradel und Priester, die geistig hochstehenden Führer, waren fast reine Arier geblieben, der Bauer hatte viel fremdes Mischblut in sich und

der Ureinwohner war durch sein Schicksal zum Helotendasein verdammt. In eigentümlicher Weise vermochten sich so die Rassengegensätze mit den Klassengegensätzen zu vermischen und zwischen den Klassen Schranken aufzurichten, die eigentlich nur zwischen den Rassen bestanden. War aber erst einmal das Klassenproblem mit dem Rassenproblem verquickt, so konnte die Starrheit der Trennung, die das letztere brachte, bei fortschreitender Arbeitsteilung auf die feinere berufliche Gliederung übertragen werden und die Möglichkeit der Kasten war mit der Vermischung ethnischer und ständischer Prinzipien gegeben.

Aus der „Möglichkeit“ wurde „Wirklichkeit“, da die Möglichkeit für die Führerschichten politischen Wert besaß. Die, man könnte sagen, absolute Herrschaft des Geistes, die die Brahmanen bis in Indiens mohammedanische Tage auszuüben vermochten, ist nur auf der Grundlage des geschickt kanonisierten Kastenwesens denkbar. Theoretische Verankerung hieß in jenen Tagen religiöse Begründung. Seelenwanderungsglaube und Karmanlehre waren die Mittel, um die Kastenordnung erträglich zu machen und zu verewigen. Das Schicksal des Menschen, die Geburt in einer bestimmten Kaste allen anderen Fügungen voran, wurde als die Frucht der Taten in einem früheren Leben, als „Karman“ angesehen. Mit dem Schicksal hadern war demnach sinn- und zwecklos, denn wir erleiden im Leben kein „Schicksal“, sondern eigenes „Werk“. Gegen die Kastenordnung sich aufbäumen hieß sein Karman verschlechtern, hieß Wiedergeburt in noch

niederer Kaste, ja sogar Wiedergeburt als Weib oder Tier. Im jeweiligen Leben waren die Kastenschranken unübersteigbar. Im nächsten Leben aber konnte man zu höherer Kaste gelangen, wenn man das Karman in diesem Leben verbesserte. Das Karman verbessern aber hieß vor allem die Kastenpflichten erfüllen. Der Kreis war damit geschlossen: die Kasten sind fest, weil sie „Karman", selbstverschuldetes Schicksal sind. Und die Kasten sind fest, weil zukünftige Befreiung aus ihnen nur durch strenges Einhalten der Kastenpflicht erlangt werden kann. So fest wie „Tierrassen" sind die Kasten für den Inder geworden, denn der Wiedergeburt in bestimmter Kaste steht die Wiedergeburt als bestimmte Tierart durchaus ebenbürtig zur Seite[43].

Eigentümliche Gesetze des menschlichen Werdens offenbart dieses Schicksal des indischen Volkes. Kein Brahmane und keines Brahmanen wohldurchdachte Theorie hätte aus dem Kastengedanken Wirklichkeiten erschaffen, wenn nicht die besonderen Umstände des geschichtlichen Schicksals die Grundlagen der Kastengliederung hätten aufkeimen lassen. — Und umgekehrt, nie wäre auf diesen Grundlagen der feste unerschütterliche Bau des vielgestaltigen Kastenwesens entstanden, hätte nicht der politisch geistige Wille der Brahmanen die vorhandenen Keime entwickelt und durch feste Dogmen gestützt. — In enger Verschlungenheit erwachsen alle Einzelheiten der menschlichen Kultur.

b) Die einzelnen Kasten. Die Weiterentwicklung des Kastenwesens ging den Weg, den die Entstehungsgeschichte der Kasten ihr vorzeichnete. Der

völkischen Trennung in Arier und Ureinwohner entsprach die rituelle Unterscheidung von „reinen" und „unreinen" Kasten. Unrein waren die Çudras, die vom Bodenbesitz ausgeschlossenen Heloten, zu denen man die Unterworfenen machte. – Über die völkische Trennung lagerte sich dann, wie wir sahen, die berufliche Gliederung. In den Zeiten erster roher Arbeitsteilung stand dem Priester und Krieger der Bauer gegenüber. Die berufliche Scheidung mußte bald zu gesellschaftlicher Wertung führen. Mangel an Bildung, Unfähigkeit, das Waffenhandwerk auszuüben, degradierten den Bauer. Die bei ihm leicht mögliche Vermischung mit den Ureinwohnern machte ihn außerdem auch äußerlich als Angehörigen der Vaicyas, der untersten der reinen Kasten, kenntlich. Ein großer Abstand zwischen ihm und den Führerschichten tat sich auf und fand schließlich seinen dogmatischen Ausdruck in der Charakterisierung des Bauern als eines Mannes, der mit Pflug und Grabstock Würmer und andere Tiere vernichtet und darum unfähig ist, die höchsten rituellen Pflichten zu erfüllen. Trotzdem stand der klassische Vaicya hoch über dem helotischen Çudra. Er hatte zwar keine Adelsprivilegien, aber Bodenbesitz. Man kann ihn, nach altdeutschem Sprachbrauch, als „Gemeinfreien" bezeichnen.

Die ständische Arbeitsteilung führte, wie wir schon sahen, in Ergänzung des Bauernstandes zur Ausbildung berufsmäßigen Kriegertums. Im „Mittelland" war es einer „feudalen" Gesellschaftsordnung eingefügt. Während langer Epochen mag der Krieger, der Kshatriya, in gesellschaftlicher Wertung

an erster Stelle gestanden haben, um so mehr als er in diesen Epochen zu den geistig Führenden zählte. Altgermanischer Glanz von Rittertugend und Ritterehre lag über ihm. Der Tod im Bett war verhaßt. Kampf als Dauerzustand erfüllte das Leben, war „Dharma", war Kastenpflicht[44]. Ewig konnte die geistige Führerrolle des Kriegers aber nicht währen. Einseitige Pflege der „Rittertugenden" führte zu einer Vernachlässigung der geistigen Bildung. Wachsende Abhängigkeit von den Brahmanen war die Folge; eine Abhängigkeit, die allerdings auch in späteren Zeiten noch oft unterbrochen wurde, wenn tatkräftige und hochbegabte Fürsten die Kastenzersplitterung benutzten, um die eigene politische Stellung zu stärken.

Im allgemeinen aber waren es die Angehörigen der höchsten Kaste, die Brahmanen, die die inneren Gegensätze des in Kasten geteilten Volkes schürten und als Grundlage ihrer rein geistigen Herrschaft benutzten. Ihr Dharma, ihre Kastenpflicht, war geistige Kultur, die sie zu solcher Blüte entwickelten, daß sie ohne rohe Gewalt durch Jahrtausende die indischen Völker beherrschten.

c) Die Weiterentwicklung des Kastenwesens. Bei der „klassischen" Vierteilung in Brahmanen, Kshatriyas, Vaicyas und Cudras blieb es nicht. Das berufsständische Element im Kastenwesen barg von vornherein Tendenzen in sich, die bei weitergehender beruflicher Gliederung zu mannigfachen Unterteilungen der „Urkasten" führen mußten. Von diesen Unterteilungen wurden die beiden oberen Kasten, die eigentlich schon feste eindeutige

Berufe umschrieben, natürlich weniger betroffen als das Volk, die Vaiçyas und Çudras. Sie mußten bei fortschreitender Kultur zum Träger der neuen Berufe, der Handwerker, Händler usw. werden. Am stärksten wurden die Çudras von der weiteren Kastengliederung erfaßt, denn sie stellten, als die Besitzlosen, die gegebenen Handwerker dar. War erst einmal der Gedanke des Gewerbes mit dem der Kaste verknüpft, so war das Gewerbe auch schon erblich und damit selbst zur Kaste geworden. Das Kastendogma zog ins Handwerk ein und verlieh seinen Arbeitsverfahren eine Starrheit, die wir sonst selten treffen. Die Ausübung des Handwerkes wurde vom Kastenritus umsponnen. Die Werkzeuge gewannen Fetischcharakter, ja wurden in besonderen Festen verehrt. Jeder Wechsel der Arbeitstechnik war bei einer derartigen rituellen Einkleidung unmöglich gemacht, denn er schloß einen Verstoß gegen das Ritual der Kaste in sich. Wurde er trotzdem hier und da durch die Umstände einer höhersteigenden Kultur erzwungen, so führte er zur Spaltung der Kaste. Eine ins Ungeheure wachsende Zersplitterung war die notwendige Folge, eine Zersplitterung, mit der eine immer undurchsichtiger werdende Skala der gesellschaftlichen Wertschätzung der Kasten Hand in Hand ging. So gibt es heute unter den Çudras schon drei rituell ganz verschieden gewertete Gruppen. Die Spitze der Çudras ist zur „reinen" Çudras geworden. Sie dürfen den Brahmanen Wasser reichen. Die gewöhnlichen Çudras dürfen es nicht immer, nicht jedem Brahmanen, und der untersten Schicht, den Unreinen, ist es ganz verboten. Diese Drei-

teilung stellt jedoch nur das Grundgerüst dar für ein undurchdringliches Kasten- und Ritengewebe, das von Ort zu Ort sein Aussehen verändert und nur dem Ortseingesessenen in all seinen Abstufungen und Rangplätzen bekannt ist.

An der Vielgestaltigkeit des späteren Kastenwesens tragen neben den Gewerbetreibenden vor allem die Vaicyas ihr Teil. Sie waren in erster Linie gemeinfreie Bauern und wandten sich später vielfach kaufmännischen Tätigkeiten zu. Heute ist der Vaicya fast mit dem „Händler" identisch. – Ja selbst die Kshatriyas und in geringerem Maße auch die Brahmanen wurden von weiteren Kastenteilungen und den sie begleitenden Wertabstufungen betroffen. Wirtschaftlicher Zwang führte die Kastenmitglieder sehr oft zu „Brotberufen", die irgendwie gegen den Kastenritus verstießen. Eine Degradierung und Kastenneubildung war die Folge. Schließlich kamen unter dem verwickelten Eherecht, das die Kasten beherrschte, gelegentlich auch Neubildungen als Mischkasten zustande. Sie bringen uns in Erinnerung, daß es sich bei den Kasten nicht nur um Berufsstände handelt, sondern um eine Verbindung des Ständegedankens mit starr gewordenen Nachwirkungen ursprünglicher Volksverschiedenheiten.

d) W e s e n u n d B e d e u t u n g d e r K a s t e n. Kaum zu enträtseln ist das Bild, das die von so verschiedenartigen Tendenzen geformten Kasten uns bieten. Schon ihre Zahl ist überwältigend groß. Man zählt über 2000 Hauptkasten, die sich in zahllose Unterkasten zerspalten. Aber nicht nur die Zahl, auch

der innere Sinn ist verwirrend. Die Verflechtung berufsständiger und völkischer Elemente, die sich im religiös-rituellen Dogma vereinigen, hat dazu geführt, daß wir auf der einen Seite reine Berufskasten finden und auf der anderen Kasten, die viele Berufe umfassen. Umgekehrt können zahlreiche Berufe von den Angehörigen verschiedener Kasten ausgeübt werden. Mit unseren abendländischen Begriffen von Zünften, Gilden, Ständen und Berufskörperschaften kommen wir also ebensowenig an das Wesen der Kasten heran wie mit politischer oder völkischer Gliederung. Die Kaste ist ein echt indisches Produkt. Nicht Gesetz, nicht Logik beherrschen ihr Wesen, sondern organisches, wachsendes Leben. Wild wuchern die Kasten dahin, wie die unentwirrbar verschlungenen Pflanzen des Urwalds. Wild wuchern sie auf und zeigen doch in jeder Blüte die Züge der Ureltern, denen sie entstammen und deren Wesen sich in ihnen organisch vermischt. Letzte Erinnerung an alte Rassenfeindschaft und neue berufliche Gliederung bilden den Sinn jeder Kaste. Der Verstand vermag diese Wirrnis durch kein logisches Gesetz zu lösen, durch keine strenge Definition zu umschreiben. Die Kasten spotten des Verstandes. Das religiöse Fühlen der Inder aber vermag sie in aller Vielgestaltigkeit eng zu umfassen und zu dem zu machen, was sie sind, zur organischen Grundlage des indischen Schicksals.

Ja, das sind sie, die Grundlage von Indiens Schicksal. Indien wird durch sie zum Land der Erblichkeit im reinsten Sinne des Wortes und damit zum Land der festen Tradition. Diese ist nicht, wie

im Beamtenstaat Chinas, vorwiegend literarischer Art, sondern erscheint als Erbtradition im organischen Sinn. – Unübersteiglich hoch sind die Schranken, die rituelle Kastengesetze zwischen den Menschen errichten. Die bloße Anwesenheit eines „Unreinen" kann die Luft eines Raumes so verpesten, daß die in ihm befindlichen Speisen als ungenießbar weggeschüttet werden. Die Menschen stehen sich in Indien fremder gegenüber als die Angehörigen verschiedener Völker. So wurden die Kasten auch zu Indiens geschichtlichem Schicksal. Sie hinderten die Bildung einer indischen Nation. Das Land war damit trotz seiner abgeschlossenen Lage fremden Eroberern preisgegeben. Sie kamen lange nicht, und so konnte Indiens Kultur sich entwickeln; aber als sie kamen, Mohammedaner zuerst und dann Europäer, fanden sie keinen ernsthaften Widerstand.

e) Die Brahmanen. Die Nation, die es nicht gab, konnte nicht Träger einer einheitlichen Volkskultur sein. Und doch sprechen wir von indischer Kultur in stark bejahendem Sinn. War die Nation nicht ihr Träger, so mußten es andere sein. Sie standen an der Spitze der Kasten. Es waren Brahmanen.

Die Brahmanen stellten die Priesterschaft dar, freilich eine Priesterschaft, wie wir sie in keinem anderen Lande treffen. Sie bekleideten einen erblichen „freien" Beruf, als Hauspriester der Vornehmen und an höchster Stelle als Hofkaplan eines Fürsten. Sie waren demnach keine Beamten, bezogen weder Staatsgehälter noch festumschriebenes Einkommen, sondern lebten von „Geschenken", die

auf höchster Stufe in Land und Abgaberenten bestanden. Eine gewisse Regelung der „Geschenke" mag sie teilweise zu festen „Honoraren" umgewandelt haben, deren Bemessung aber immerhin so willkürlich blieb, daß die Brahmanen wahre Orgien der Habsucht feiern konnten[45]. Die nachteilige Wirkung solcher Mißstände wurde jedoch völlig durch die im Grunde genommen unsichere materielle Basis des Brahmanentums aufgehoben. Im „freien" Berufe stehend, waren die Brahmanen trotz aller Kastenprivilegien gezwungen, ihre rein geistige Herrschaft in dauernder geistiger Anstrengung aufrecht zu erhalten. Untaugliche Elemente versanken in die niederen Schichten des Brahmanentums, fanden als Tempelpriester eine degradierende Beschäftigung oder mußten zu einem der Notberufe greifen, die man den Brahmanen erlaubte. Die eigentlichen Brahmanen aber stellten durch lange Jahrhunderte eine geistige Elite dar, der es, vorwiegend durch pädagogische Maßnahmen als Fürsten- und Volkserzieher gelang, die Geschicke der indischen Arier zu lenken.

Die geistige Herrschaft der Brahmanen stützte sich auf die heiligen Bücher und auf das Ritual. Das Studium der heiligen Bücher war das Privileg der brahmanischen Kaste. Sie durften ebensowenig in die Hände der Laien geraten wie die Bibel der katholischen Kirche, denn wie diese zeigten die Veden zahlreiche Stellen, die den Lehren ihrer theologischen Interpreten arg widersprachen. Der Rindfleischgenuß war erlaubt, die Lehre von der Seelenwanderung und vom Karman fehlte, und die Festig-

keit der Kastenordnung war den älteren Veden unbekannt. – Das Privileg der Brahmanen war demnach theologisches „Wissen", ihre Kastenpflicht geistige Arbeit. Sie setzte ein schweres Studium voraus, das in einem genau vorgeschriebenen Lebenslauf betätigt wurde. Unter freigewählten Lehrern eigneten sich die jungen Brahmanen die heiligen Formeln und die Kenntnis der Ritualhandlungen an. Während der Lehrzeit hatten sie dem Meister zu dienen und ein enthaltsames Leben zu führen. In zweiter Stufe des Lebens mußte der Brahmane einen Hausstand begründen und sich dem Berufe widmen, den ihm die Kaste erlaubte, dem Priesterberuf im oben geschilderten Sinne, oder wenn sich dazu keine Möglichkeit bot, irgendeinem der freigestellten Notberufe. War er schließlich Großvater geworden, so zog der Brahmane als Asket und Lehrer und schließlich als Bettler durch die Welt. In dieser Forderung, die heute allerdings nur noch theoretisch erhoben wird, mögen sich letzte Erinnerungen an das Nomadendasein der Arier erhalten haben, das die zur Last gewordenen Alten einfach verstieß.

Das „Wissen" der Brahmanen wurde mündlich überliefert, wurde auswendig gelernt und behalten. In Generationen war eine Schulung des Gedächtnisses erzielt worden, die in anderen Ländern unbekannt ist. Man hielt an ihr fest, auch als die Einführung der Schrift das auswendig gelernte Wissen unnötig machte, denn man wußte sehr wohl, daß in diesem von anderen niemals erlernbaren Gedächtnisschatz die Wurzeln aller brahmanischen

Privilegien lagen. „Die Brahmanen, die den Veda gelernt haben," heißt es „und ihn lehren, sind menschliche Götter"[46]. So wenigstens sahen die Brahmanen sich selbst, und ein Teil des Volkes sah sie nicht anders. Nicht allen Angehörigen der höchsten Kaste wird es jedoch möglich gewesen sein, sich auf „göttlicher" Höhe zu halten. Der Notberuf, in den späteren Staaten vor allem der des Schreibers, mit dem „Dorfschreiber" als unterster Stufe, hat die Brahmanen oft allzusehr mit den Händeln der Welt in ungünstiger Weise verquickt. Man darf das Bild der Brahmanen nicht nur nach den heiligen und philosophischen Schriften entwerfen. Das Volk sieht in den würdigen Männern sehr oft feiste, habgierige, lüsterne und ungebildete Pfaffen – und wird nicht immer falsch gesehen haben[47].

Trotz aller Schwächen aber sind sie die Kulturträger des Landes. Die Brahmanen sind es und nicht die ewig wechselnden politischen Gebilde, die über Indiens Boden dahinziehen. Ja nicht nur Träger eines einheitlichen indischen Kulturgedankens sind die Brahmanen, auch um die Ausbreitung dieser Kultur waren sie bemüht. – Die Brahmanen haben den Süden Indiens „erobert" und damit den letzten Schritt der arischen Wanderung vollzogen. Nichts ist charakteristischer für die veränderte Geisteslage als diese „Eroberung" des Südens. Sie geht ohne Schwertstreich, langsam und friedlich vor sich. Brahmanische Einsiedler sind die ersten Kulturpioniere. Sie ziehen sich in die unbekannten Landstriche des Südens zurück und treffen hier auf blühende, wohlgeordnete drawidische Staaten. Sie

leben in ihnen als Gäste, die man duldet und nicht fürchtet, und machen unbemerkt ihre geistige Überlegenheit geltend. Die drawidischen Könige werden brahmanisiert, nehmen oft Sanskritnamen an und teilen bald das Schicksal ihrer arischen Kollegen. Brahmanen sind zu Herrschern über Könige geworden, auch im Süden.

Wann sich diese friedliche Einwanderung vollzog, ist nicht bekannt. Da der Krieger keine Rolle mehr spielt, muß sie während des Höhepunktes brahmanischer Kultur stattgefunden haben, also etwa um 900 v. Chr. Die östliche Malabarküste wurde zuerst besiedelt. Später griff die Bewegung auch auf die Westküste über. Hier hatte in vorbrahmanischer Zeit ein Gauverband von 64 Gauen bestanden. Die Brahmanen behielten, was für ihr Vorgehen typisch ist, die alte Ordnung bei und hatten trotzdem die Verwaltung bald vollständig in Händen. Sie wurden die tatsächlichen Besitzer des Landes, das sie den alten Herren gegen Pacht überließen. In der brahmanischen Periode wurde Indien von den Ariern völlig durchdrungen und die Arier vom indischen Geist.

2. Die geistigen Grundlagen der brahmanischen Zeit

a) Die vedische Literatur. Die eben geschilderten Verhältnisse berechtigen uns, zu Beginn des 1. Jahrtausends v. Chr. von einer „brahmanischen Periode" der indischen Kulturentwicklung zu sprechen. Ihr geistiger Inhalt liegt noch ganz in dem ungeheuren vedischen Literaturkomplex beschlossen,

dem auch die ältesten Traditionselemente, die Hymnen, schon angehört hatten. Die Hymnen waren, wie wir betonten, aus den Bedürfnissen des Opferwesens heraus in der Pandschabepoche entstanden. Im Gangestal lag die Notwendigkeit neuer poetischer Produktion nicht mehr vor. Die überlieferten Lieder genügten und wurden immer wieder verwandt. Andere Formen der Literatur traten in den Vordergrund und wurden Abbild jener Entwicklung des indischen Denkens, dessen Keime wir bereits in der Pandschabepoche aufgezeigt haben. – Die Veden wurden im Laufe einer jahrhundertelangen literarischen und redaktionellen Tätigkeit zu dem vielgestaltigen Werk, das heute vor uns liegt und bei dem unhistorischen Sinn der Inder kaum Einblicke in seine Entstehungsgeschichte gewährt.

Bevor wir es wagen, in den Urwald vedischen Denkens einzudringen, müssen wir versuchen, die Einteilung und Bedeutung der vedischen Bücher in allgemeinster Weise zu zeichnen. Die brahmanische Lust am Systematisieren zwingt uns die Einteilung auf[48]. Vier Priester spielen, wie wir schon nachwiesen, beim Opfer eine wichtige Rolle, der Hotar als Rufer, der Udgatar als Sänger, der Adhvaryu als Opferer, und der Brahman als Oberpriester. Jedem der vier wird ein Teil der vedischen Schätze als Textbuch zugeschrieben, so daß die gesamte Fülle der Literatur in vier große Veden zerfällt. Der Rigveda (Veda der Verse), der die alten Hymnen enthält, ist das Textbuch des Hotar. Er entnimmt ihm die Einladungen, die er vor dem Opfer an die

Götter richtet. Der Samaveda (Veda der Lieder) gehört, wie der Titel schon sagt, dem Udgatar, dem Sänger. Der Yajurveda (Veda der Opfersprüche) liefert dem Opferpriester, dem Adhvaryu, die für seine Handlungen nötigen Sprüche. Der Brahman muß als Oberpriester alle Veden beherrschen, und nur um die Systematik abzurunden, wird ihm der Atharvaveda als besonderes Textbuch zugeschrieben. Vielleicht geschah die Zuordnung auch, um verhältnismäßig spät die Texte des Atharvaveda, Zaubersprüche und im häuslichen Kult gebräuchliche Formeln, zum Rang eines Veda zu erheben.

Jeder der vier Veden zerfällt in drei Abteilungen. Die Sammlung Samhita enthält die eigentlichen Texte; beim Rigveda die Hymnen, beim Samaveda eine Auswahl aus diesen, beim Yajurveda die Opfersprüche in Prosa und Versen, wobei letztere wiederum zum großen Teil der Textmasse des Rigveda entnommen sind, und im Atharvaveda Zaubersprüche, Gebetformeln und Ähnliches. Im allgemeinen treffen wir im Samhita auf die ältesten Teile der vedischen Texte. Als die ihnen zugrunde liegende poetische Produktion nachließ, wurden rituelle Erläuterungen geschaffen und im Brahmanam der 2. Abteilung der vedischen Bücher, niedergelegt. Zum Brahmanam im engeren Sinne gehören Vidhi (Beschreibung der Zeremonien usw.) und Arthavada (Erläuterung und Begründung der Zeremonien.) Diese beiden Teile umfassen demnach das rituelle Textbuch des betreffenden Priesters. Als Ergänzung zum Brahmanam kommt Aranyakam, ein dogmatisches Textbuch hinzu. Es dient vor allem

dem im Wald zurückgezogen lebenden Brahmanen, der die Opferhandlung durch philosophische Meditationen ersetzt. Ein wesentlicher Teil des Aranyakam wird vom Upanishad, der Geheimlehre, erfüllt, die als Vedanta, Veda-Ende, den noch genauer zu untersuchenden Abschluß der vedischen Bücher bildet. Bedenkt man, daß all diese Vedenteile in der Redaktion zahlreicher Schulen (Cakhas) vorliegen, so sieht man sich einer fast unübersehbaren Fülle von Schriften gegenüber, durch die auch der geborene Inder sich nicht allzuleicht hindurchzufinden vermochte. Den Bedürfnissen späterer Zeiten kamen daher Leitfäden, Sutras, entgegen, die als 3. Abteilung der Veden in kurzen Stichworten den Inhalt der Bücher wiederholten. Ohne Kommentar sind sie nicht verständlich[49].

Die Sutras, die jüngsten Teile vedischer Textmassen, vermögen den Charakter derselben in eigentümlicher Weise zu beleuchten. Sie sind wie alle anderen Bücher im Sanskrit verfaßt, einer altertümlichen, für die heiligen Handlungen zurechtgemachten Sprache, die nur den Brahmanen bekannt war. Die vedische Literatur ist in ihrer Sprachform also von durchaus unvolkstümlicher, aristokratischer Art, wie das lateinische Buch des mittelalterlichen Gelehrten. Ja noch mehr! Die Überlieferung geschah in der exklusivsten Weise, die es gibt, auf mündlichem Wege. Wir erwähnten schon, daß man die Bücher auswendig lernte. Die Sutras sind ein Produkt dieser Methode. Sie waren Gedächtnisstützen, auswendig gelernte Inhaltsverzeichnisse für Lehrer und Schüler.

Sonderbedingungen, wie die Überlieferungsart literarischer Produkte, mögen in der Fülle menschlicher Kulturäußerungen fast verschwinden: als Bestimmungsstücke des geistigen Schaffens sind sie für die gesamte Kulturlage doch von höchster Bedeutung. Man darf sie trotz ihrer äußeren Unscheinbarkeit nicht übersehen, wenn man den geistigen Habitus einer Epoche oder eines Volkes erfassen will. Die indische Überlieferungsart hat zu den ewigen Wiederholungen der indischen Schriftsteller geführt, die das Lesen der Bücher für nervöse Europäer oft unmöglich macht, und hat die Inder durch diesen aufgezwungenen, systematischen Gedankenrhythmus zu einer gedanklichen Pedanterie verleitet, die sie niemals ganz loswerden konnten, und die zu ihrer üppig wuchernden Phantasie oft in scheinbarem Widerspruch steht[50]. Aber nicht nur die Form, auch der Inhalt wird durch die Art der gedächtnismäßigen Überlieferung weitgehend beeinflußt. Die durch das Auswendiglernen bedingte Vorliebe für rhythmische Formen und für Gedankenrhythmus hat die wissenschaftlichsten Werke den poetischen so stark genähert, daß bei der tropisch regen Phantasie des Inders ein Verfließen der Grenzen zwischen Wissenschaft und Dichtkunst eigentlich selbstverständlich war. Gleichzeitig gewannen die Ergebnisse dieser dichtenden Wissenschaft durch die Art der Überlieferung autoritative Bedeutung. Was man im langen mühsamen Studium auswendig lernte, vergißt man nicht mehr und wirft es nicht weg. Ja man könnte es gar nicht wegwerfen, selbst wenn man wollte. Es hat sich dem Geiste ein-

gegraben, mit tiefen Runen, und in jeder Lebenssituation springt das zugehörige vedische Wort automatisch hervor. Der Brahmane ist von seinen Jugendtagen an unrettbar an die heiligen Bücher verloren. In diesem Verlorensein liegt seine Kraft. Sein „Wissen" ist nicht nur Mittel zum Zweck, mit dem er die Volksmassen ködert und lenkt, und an das er am Ende selber nicht glaubt, nein, sein „Wissen" hat Besitz ergriffen von ihm. Hat ihn zurechtgeknetet, daß er Brahmane ist, auch im innersten Herzen und aus fester Überzeugung größere Kraft für seine Handlung gewinnt, als wenn Wort und Absicht sich trennten.

Trotz ungeheuer fester Bindung an die Tradition, die in indischer Wissenschaft nur Autoritäten und niemals Beweise gelten läßt, ist die persönliche Gedankenfreiheit doch nicht ganz unterbunden. Gerade die Sutras, die eigentümlichsten Produkte der indischen Literatur, sorgen dafür. Auf sie wurde der Gelehrte vor allem durch die ungeheure Fülle der auswendig zu lernenden Texte verwiesen. Die Sutras aber waren mit ihren Stichworten so unverständlich und kurz, daß man viel in sie hineinlegen konnte, viel mehr als sie ursprünglich wollten. Ohne Ketzer zu werden, vermochte man philosophisch die verschiedensten Wege zu durchlaufen, indem man die vieldeutigen Sutras persönlich kommentierte. So sehen wir die eigentümliche Erscheinung einer Philosophie vor uns, die sich aus den religiösen Textbüchern entwickelt, die nicht ketzerisch ist und doch zu den höchsten Höhen emporsteigt und dabei ihre grundlegenden Werke nur „Kommentare"

nennt. Freilich hat das Kommentatorenwesen, das auf dem fruchtbaren Boden der Sutras erwuchs, auch zu echt indischen Ungeheuern geführt. Wort für Wort wurde zerpflückt, dicke Bände wurden über Selbstverständlichkeiten geschrieben, und nur wo der Sinn einmal schwerer verständlich war, zog sich der Kommentator ängstlich zurück. Ein unübersehbarer Wald von Büchern entstand unter der Hand vielgeschäftiger Schreiber. Der unhistorische Sinn des Inders nahm es außerdem mit der Namengebung nicht allzu genau. Die späteren „klassischen" Systeme, die sich oft als Kommentare zu älteren Lehrern ausgeben, tragen meist dieselben Namen wie die ihnen zugrunde liegenden Werke. Daten und Autoren fehlen fast immer. So sieht sich der Europäer einem literarischen Dickicht gegenüber, das er nur mit größter Vorsicht durchschreiten darf, will er nicht Uraltes für Neues und umgekehrt halten.

b) Die religiösen Grundlagen der brahmanischen Epoche. Die Unübersichtlichkeit der indischen Literatur, die es schwer macht, ältere Textbestandteile von neuen zu trennen, erlaubt keine absolut sicheren Schlüsse auf die geistige Kultur der von uns betrachteten brahmanischen Epoche zu ziehen. Nur Vermutungen können uns leiten. — Grundlage alles geistigen Lebens war jedenfalls die Religion. Die Träger der Kultur, welche Brahmanen waren, bürgen dafür. Wenn wir versuchen, die Religiosität der Inder um die Wende des 1. Jahrtausends v. Chr. zu beschreiben, so sehen wir uns vor dieselbe Schwierigkeit gestellt, wie früher bei der Schilderung alt-

vedischen Glaubens. Einzige Quelle für unsere Kenntnis sind auch hier wieder die heiligen Bücher. – Diese aber spiegeln nicht den Glauben der Masse wieder, sondern das theologische Wissen der Priester. Den Volksglauben kennen wir nicht. Wir können höchstens vermuten, daß sich in ihm altarische Mythen und Bräuche mit den Einwirkungen des neuen Klimas und mit manchen Zügen eingeborener drawidischer Religiosität vermischten. Wenigstens läßt die spätere, hinduistische Form der Volksreligion solche Rückschlüsse zu. Alle Keime, die im Hinduismus üppige Früchte trugen, werden schon in jenen ersten Tagen am Ufer des Ganges emporgeblüht sein. Wilde Grausamkeit und orgiastische Sinnlichkeit werden die Volksreligion schon damals so durchsetzt haben, wie ihre Gegenpole Selbstpeinigung und maßlose Askese. Das Volk war indisch geworden, und so mußte sein Glauben der tropischen Umwelt entsprechen.

Die Brahmanen, als Intellektuellenschicht, konnten an den sinnlich wilden Volksgebräuchen nicht teilhaben, da diese zu höherer Geisteskultur nicht paßten. Die Brahmanen wurden Feinde aller Orgiastik und Feinde aller rein gefühlsmäßigen Ekstase. Nur im Somaopfer, im Rauschtrankopfer, blieben Erinnerungen an ältere, wildere Zeiten lebendig. Aber auch sie wurden vergeistigt und in jene Sphäre kühl-vornehmer Denkkultur einbezogen, die eine gewaltige Verschiebung der religiösen Welten hervorrief. – Alte, rauhe Götter wurden Dämonen, und neue traten an die Spitze des Himmels. Nicht Indra und Agni spielten

die obersten Herren, sondern Vishnu, Rudra und Brahman.

Sie waren Träger geistiger Werte und wurzelten doch irgendwie im Glauben des Volkes. Die Brahmanen durften diese Verbindung niemals zerstören, wollten sie nicht allen politischen Einfluß verlieren. So vollzogen sie in ihrer theologischen Sphäre eine Verbindung altvedischer Götter mit dem stark indisch gewordenen Dämonenglauben des Volkes. Vishnu und Rudra, der sich später zu Civa entwickelt, sind dieser Ehe entsprossen. In Vishnu sind alle freundlichen vedischen Göttergestalten zusammengefaßt und Rudra-Civa stellt die Vereinigung aller feindseligen, drawidischen Dämonen dar. Für den Brahmanen selbst löst sich die Göttervielheit schließlich in einen göttlichen Allgeist auf, der als Brahman die Welt durchdringt und beseelt.

Größere Bedeutung als die neue Götterwelt, hat der Seelenwanderungsglaube, der in jenen Tagen erstarkte, gewonnen. Über seinen sozialen Sinn im Rahmen des Kastenwesens haben wir schon ausführlich gesprochen. Er drang, von den Brahmanen, die ihn brauchten, gestützt, tief in die indische Volksseele ein. In dieser gewann er Macht, alles geistige Leben zu formen. – Ein ewiges Auf und Ab von Geburt zu Geburt war das Schicksal der Menschen geworden. Es zog ruhelos durch tausend Ewigkeiten hin, war unentrinnbar wie das Gesetz der Natur, wenn auch in den eigenen Taten verwurzelt. Tausendfach bedrohte die Qual den tropischen Menschen, tausendfach sah er Tod und Untergang in der üppig wuchernden Welt und mußte

sich sagen, daß alles qualvolle Sterben nur Anfang war zu neuen Wegen des Leidens. Die unteren Kasten zwar hatten Hoffnung, als Brahmanen wieder geboren zu werden. Ihre Erlösungssehnsucht gewann kompakte Gestalt. Sie beneideten die, die im Glanze lebten, und sahen sich selbst im künftigen Dasein vom Glanz umgeben. Gegenwärtiges Schicksal war damit erträglich. – Der Brahmane aber, der keine menschliche Stufe über sich sah, höchstens ein problematisches, zeitlich begrenztes Dasein als Gott, mußte verzweifeln, wenn ihn ein tragisches Schicksal bedrückte, oder wenn ihn allgemeiner Lebensekel erfüllte. Dieser lag dem Inder recht nah. Üppige Sinnlichkeit hatte, derb gesagt, Katzenjammer zur Folge. Ekel kommt leicht, wenn alle Umwelt die Vergänglichkeit üppigen Treibens so predigt, wie die tropische Erde. Sinn- und zwecklos erscheint dieses wuchernde Dasein, und grausam der Gedanke, es fortsetzen zu müssen, bis die Knochen der Leiber, die wir bewohnten, einen Berg bilden, so hoch wie der Schneegipfel des Nordens. – Der Seelenwanderungsglaube, der von den Brahmanen zum großen Teil kam, wandte sich gegen seine intellektuellen Urheber zurück und knetete ihr Sinnen und Denken stärker noch als das des einfachen Volkes.

Im sinnlosen Auf und Ab der Geburten mußte endgültige „Erlösung" letzter Sinn sein. Sie konnte von den Göttern nicht kommen, denn auch die Götter waren an den ewigen Kreislauf gebunden.* Streng persönlich war das Schicksal des Menschen, eine Frucht seiner eigenen, sich fortzeugenden Taten.

Streng persönlich mußte darum auch der Erlösungsweg sein. Keine Kirche, kein Glauben, kein Beten bringt Heil, nur der einsam beschrittene Pfad der Erlösung. – Damit ist das letzte Thema gegeben, das indisches Denken durchzieht, ja, das alle früher geahnten Grundthemen, Alleinheit und Gleichsetzung von Seele und Welt, in höherer Einheit umschließt. Erlösungsstreben ist Inhalt von Indiens Religion, Erlösungssehnsucht ist Grundstimmung des Philosophierens, und Erlösung ist Zweck wissenschaftlicher Forschung. Erlösung, so klingt es müde durch die wilde, üppige, indische Welt.

Die Mittel, durch die man Erlösung zu gewinnen glaubt, sind verschieden, wie die Zeiten und das Denken der Menschen. Die von uns betrachtete frühbrahmanische Epoche mußte, dem Wesen ihrer Kulturträger entsprechend, die rituelle Handlung, das Opfer in den Mittelpunkt stellen. Der Brahmanam genannte Teil der Veden, der vorwiegend in jenen Tagen entstand, bemühte sich, wie wir sahen, um die Deutung des Opfers und um seine Bedeutung für die Erlösung[51]. – Doch blieb das indische Denken auf dieser Stufe nicht stehen. Die Brahmanen, als Intellektuellenschicht, deren Privileg im „Wissen" verwurzelt war, mußten unbedingt dazu kommen, das „Wissen" auch in religiöser Wertung an höchste Stelle zu setzen. Erlösung durch „Wissen" aber bedeutete ein Überschreiten des religiösen Gebietes und ein Eindringen in philosophische Sphären.

c) Philosophische Keime in den Brahmanas. Wann sich das Überschreiten der religiösen Grenze vollzog, können wir heute nicht mehr ent-

scheiden, da die Ungeschichtlichkeit indischer Bücher jeden chronologischen Inhalts entbehrt. Wir müssen vorsichtig sein und dürfen Gedanken, die nur in später Bearbeitung vor uns liegen, nicht in zu frühe Zeiten versetzen. Trotzdem können wir als sicher annehmen, daß bereits jene frühbrahmanische Epoche philosophische Keime besaß. Sie brauchte nur fortzuentwickeln, was in ersten Anfängen schon die altvedischen Zeiten geschaffen. Die Brahmanas, als Ritualbücher, sind allerdings eine schlechte Quelle für die Erforschung des philosophischen Denkens. Die Sucht, das Opfer symbolisch zu deuten, braucht noch nicht Philosophie zu sein, ja wenn sie ins Übermäßige wächst, wird sie dem klaren Denken höchst feindlich. Die Philosophie wird sogar unterdrückt, um die alleinige Bedeutung der Opferhandlung zu retten. Die Brahmanas sind schlechte Quellen, aber sie sind die einzigen, die wir besitzen, und so müssen wir vorlieb nehmen mit dem, was sie uns bieten.

Wiederum hat Deussen viel zur Klarstellung der Philosophie der Brahmanas beigetragen[52]. Auf Vermutungen fußend hat er eine logische Entwicklungslinie aufgestellt, die sicherlich nicht den Einzelheiten des historischen Ganges entspricht, uns aber, mangels historischer Kenntnis, durch das Labyrinth zu leiten vermag.

In den Brahmanas wird der „unbekannte Gott", Prajapati, von dem ein Hymnus des Rigveda sprach (S. 40) zunächst zum mythologischen Urgrund der Dinge erhoben. Er hat die Welt erschaffen, indem er sich in sie verwandelte[53]. Er, der Schöpfer, ist demnach in der Welt enthalten, steht nicht außer

ihr. Die Gedanken erscheinen noch in mythischer Form, aber sie bereiten das Kommende vor. Man bleibt bei Prajapati nicht stehen, sondern sucht ihn aus einem Urprinzip abzuleiten. Man denkt wie Tales von Milet: „Wasser fürwahr war diese Welt zu Anfang, ein Gewoge“[54], oder man schwingt sich wie die Nachfolger des Tales, in abstraktere Höhen. Aus dem „Nichtseienden“ entsteht Prajapati, als Wille oder Zeugungskraft wird er gedeutet.

Die Grenzen des mythologischen Denkens sind damit erreicht, die Wege aber führen nicht, wie in Griechenland, sogleich in philosophische Sphären. Eine rituell denkende Epoche, der Literatur der Brahmanas entsprechend, „schiebt“ sich nach Deussen dazwischen[55]. Der Urgrund der Dinge wird im Brahman gesehen. „Brahman“ ist zunächst ein ritueller Begriff. Sein Sinn ist „heiliges Wort“ oder „Gebet“. Er wird als Brahmanaspati (Brihaspati) zum persönlichen Gott, der erst neben anderen Göttern verehrt wird und später über der Götterwelt thront.

„‚Brahman‘ zuerst im Osten ward geboren“[56] ... Als Erstgeborener ist Brahman der Schöpfer der Welt, oder auf höherer Stufe, das Brahman ist das an sich seiende Wesen der Welt.

„Brahman fürwahr war diese Welt im Anfang. Dasselbe schuf die Götter. Nachdem es die Götter geschaffen, setzte es sie über diese Welten ... Es selbst aber, das Brahman, ging ein in die jenseitige (transzendente) Hälfte. Nachdem es in die jenseitige Hälfte eingegangen, erwog es: ‚wie kann ich nun in diese Welten hineinreichen?‘ Und es reichte in

diese Welten hinein durch zwei, durch die Gestalt und durch den Namen" ...[57]

Eine große philosophische Höhe ist mit solchen Worten erreicht. (Freilich wissen wir nicht in welchem Jahrhundert.) Brahman, ein abstraktes Prinzip, das die Welt geschaffen hat, bleibt ihr jenseitiger, über allen Göttern thronender Leiter. Bedenken wir, daß Brahman ursprünglich das Gebetswort, also etwas rein Geistiges bedeutet, so haben wir die Anfänge des indischen Idealismus vor uns. Etwas Geistiges ist zum Urprinzip der Dinge erhoben, zum Urprinzip der Dinge, und zu ihrem inneren Wesen:

„Da opferte es (das Brahman) in allen den Wesen sein Selbst und die Wesen in seinem Selbst. Dadurch erwarb es den Vorrang, die Alleinherrschaft, die Oberherrlichkeit über alle Wesen"[58].

Die Keime, die wir bereits im Rigveda trafen, sprießen empor. Das „Allwesen" ist Geist. An dieser Stelle können die Gedanken leicht in jenen zweiten Strom einmünden, dessen Quellen wir ebenfalls in den Hymnen des Rigveda trafen, in jenen Gedankenstrom, der mit Purusha, den Urmenschen zum Weltprinzip machte, und damit die von den Upanishads gepredigte Identität von Welt und Menschenseele dunkel vorausahnte. In den Brahmanas gewinnt die Ahnung klarere Gestalt. Aus dem Purusha, dem Mann, wird Purusha der Geist, prana, das Leben, und schließlich atman, das Selbst. Das individuelle Selbst, die Seele des Menschen und die ihm ähnlich gedachte Seele der Welt. So fließen brahman und atman zusammen und das philosophische

Denken hat jene Stufe erreicht, auf der man es wagt, die Identität unseres Ichs mit dem Ich der Welt zu behaupten, und alle Zersplitterung in Einzel-Ichs als Täuschung anzusehen. Der Boden für die Philosophie der Upanishads war bereitet.

Die historische Entwicklung ist sicher nicht in den klaren, einfachen Linien verlaufen; die wir aufgezeigt haben. Doch dürfte die „logische Linie" auch kein dem wahren Geschehen ganz fremdes Gebilde darstellen. Die Macht der einmal geformten Begriffe ist groß. Mögen sie erstmals unter Einflüssen aufgetaucht sein, die außerhalb der rein geistigen Bezirke liegen, ihre Weiterentwicklung wird zum großen Teil von geistigen, d. h. logischen Gesetzen bestimmt. Ist eine geistige Bewegung erst eingeleitet, wie es in der Pandschabperiode durch Zweifel und Suchen nach Neuem der Fall war; und hat das Neue erst eine klare Gestalt erlangt, so ist diese erste Gestaltung mitbestimmend für alles kommende Denken. Die Pandschabepoche hatte dem Inder die erste Ahnung der „Alleinheit" geschenkt und gleichzeitig, auch wieder nur ahnend, den Menschen auf das in ihm liegende Wesen verwiesen. Die logischen Folgen dieser Grundgedanken haben wir, nach Deussen, an der Philosophie der Brahmanas entwickelt. Die „innere Macht" dieser logischen Folgen läßt uns vermuten, daß wir damit auch den historischen Gang, der uns unbekannt ist, irgendwie trafen. Wir sind bis an die Schwelle des indischen Philosophierens gelangt und überschreiten sie mit dem Bewußtsein, eine Welt vor uns zu haben, die von unserer durchaus verschieden ist. „Aber gerade

in dieser völligen Verschiedenheit und Unabhängigkeit von der abendländischen Denkweise", sagt Deussen, „liegt der Hauptwert der indischen Philosophie für uns, die wir am klassischen Altertum und an der Bibel großgezogen sind, und es wird abzuwarten sein, und ist bis jetzt in keiner Weise vorauszusehen, ob und inwieweit nicht ein vollständiges und zureichendes Bekanntwerden indischer Weisheit in dem religiösen und philosophischen Denken des Abendlandes nach und nach eine nicht so sehr die Oberfläche wie gerade die letzten Tiefen berührende Umwälzung zur Folge haben wird[59]."

3. Die Philosophie der Upanishads

a) Die Entstehung der Upanishads. Die völlige Überwindung des religiösen Denkens, wie sie in den Upanishads teilweise vorliegt und die Erhebung zu rein idealistisch-philosophischer Höhe mag bei einer von Brahmanen getragenen Geisteskultur zunächst wunderbar scheinen. Wenn auch die besondere Art der Brahmanen als einer Schicht von Intellektuellen, auf die Heiligsprechung des „Wissens" hindrängte, so lagen in der Beschreitung des unreligiös-philosophischen Weges, doch immerhin nicht unbeträchtliche Gefahren für die Grundlagen der politischen Herrschaft der Priester. Die Brahmanen wären die Wege der Upanishads allein wohl auch niemals gegangen. Gegner haben die Philosophie entdeckt und die Brahmanen merkten, daß Gefahr im Verzuge. Sie begegneten ihr in der denkbar raffiniertesten Weise, indem sie die Lehren der Gegner aufgriffen, weiterspannen und zu ihrem un-

bestrittenen, unantastbaren Eigentum machten. Die Geschichte der Upanishads ist die Geschichte der Blüte des brahmanischen Standes.

Um das 8. Jahrhundert v. Chr. war die Macht der Priester so groß und fühlbar geworden, daß in den Kreisen derer, die einstmals an erster Stelle gestanden, die Opposition sich merkbar zu regen begann. Die Krieger hatten in den Jahrhunderten seit der Pandschabepoche ihr Grundwesen völlig verändert. Indiens Klima war nicht ohne Spuren an ihnen vorübergegangen. Aus den altarischen Raufbolden und Säufern waren üppige Feudalherren geworden, die in echt orientalischer Weise Genuß- und Prunkliebe mit hoher Geisteskultur vereinten. Manch tiefer Denker mag unter ihnen gewesen sein, der die Anregungen, die er von brahmanischer Seite empfing, fortspann und in viel freierer Weise fortspinnen konnte, als sein an die theologische Tradition gebundener Lehrer. Wir kennen die Zeiten im einzelnen nicht, denn keine Nachrichten sind aus ihnen erhalten. Doch werden wir kaum fehlgehen, wenn wir annehmen, daß an den Höfen der Fürsten öffentliche Disputationen zum Leben gehörten; daß Konventikel sich bildeten, in denen man die neuen Lehren pflegte und weitervererbte. Die Macht der Brahmanen mag zur „Geheimhaltung" der Gedanken geführt haben, und die Upanishads, die „Geheimlehren" entstanden. Gewisse Züge der heute erhaltenen Texte weisen auf diesen Ursprung zurück. Sehr oft erscheinen die Brahmanen als Unwissende und werden von den Königen über das Sein der Dinge belehrt[60].

Lange hat diese „Unwissenheit" der Brahmanen nicht gedauert. Sie fühlten die Gefahr, die aus einer rein intellektuellen Erlösungslehre für ihre Opferprivilegien erwuchs, und sie begegneten der Gefahr, indem sie die Lehren begierig aufnahmen und in ihr System hineinzwangen. Das war nicht schwer, denn die Lehre war ja aus Keimen entstanden, die die Brahmanen selber gesät. Noch leichter war es, den in jahrhundertelanger Tradition geschulten Geistern die Gedanken so mit brahmanischem Wissen und brahmanischen Formen zu überziehen, daß sie dem ungeschulteren Krieger völlig entglitten. Die Brahmanen hatten gesiegt. Ein erster, geistiger Ansturm auf ihre Vorzugsstellung war zurückgeschlagen. Ein zweiter sollte, wie die Geschichte des Buddhismus zeigen wird, nicht so glimpflich verlaufen.

Die Entstehungsgeschichte macht die Form der philosophischen Bücher verständlich. Es handelt sich nicht um ein geschlossenes System im abendländischen Sinne, um das Werk einer Persönlichkeit, sondern um eine Textmasse, die durch die langsam mahlenden brahmanischen Mühlen gegangen ist. Die Namen verschwanden oder verloren im Mythos jeden historischen Wert. Widersprüche, die verschiedenen Urhebern ihr Dasein verdankten, wurden untereinander gemengt, Neues und Altes vermischt, und ein Werk entstand, über dem zwar eine gemeinsame Grundstimmung liegt, das aber trotzdem die Mannigfaltigkeit einer langen historischen Entwicklung nicht zu verleugnen vermag. Wir müssen uns hüten, alles, was wir heute in den Upanishads

finden, in jene frühen, vorchristlichen Zeiten zu schieben. Vielleicht wurden damals nur die Keime gelegt, vielleicht hatten die philosophischen Begriffe ihr mythisches Gewand noch nicht verloren[61]. Wir wissen es nicht, denn wir sehen die Zeit, von der wir sprechen, nur durch die Brille späterer Tage. Es hilft nichts, im unhistorischen Indien müssen wir auf völlige historische Klarstellung verzichten und den Weg gehen, den wir mit Deussen schon einmal gegangen, den Weg der „logischen Entwicklung". Wir betonten, daß wir hoffen, mit diesem auch den historischen Gang in irgendeiner Weise zu treffen.

Eine lange geschichtliche Entwicklung liegt jedenfalls vor. Dafür sprechen die inhaltlichen Verschiedenheiten der Texte und gewisse Unterschiede der äußeren Form. Deussen glaubt, als älteste Texte gewisse Prosa-Upanishads bezeichnen zu können, die noch eng mit den eigentlichen Brahmanas verwachsen sind und sich bemühen, rituelle Begriffe allegorisch umzudeuten. Vielleicht haben wir in ihnen den ersten Versuch der Priester vor uns, die neuen feindlichen Lehren mit brahmanischer Tradition zu verbinden. In den metrischen Upanishads fehlen bereits die Allegorien und eine feste philosophische Sprache tritt in Erscheinung. Die jüngeren Prosa Upanishads zeigen den komplizierten, gewundenen Stil späterer Sanskritliteratur. Sie arbeiten mit zahlreichen Zitaten und gehören wohl ebenso wie die Atharva Upanishads einer Zeit an, die den Höhepunkt schöpfender Kraft bereits überschritt[62].

b) Die Philosophie der Upanishads[63]. Die philosophischen Keime, deren erstes Wachstum in den Hymnen des Rigveda und in der Literatur der Brahmanas wir verfolgten, hatten zu zwei Begriffen geführt: „Brahman" und „Atman". Brahman, ursprünglich Gebetswort, war kosmischer Urgrund aller Dinge geworden. Man denke an das Evangelium Johannes, das mit dem gleichen Gedanken beginnt, wenn es sagt: „Im Anfang war das Wort". Nichts für Indiens Philosophie allein Eigentümliches liegt also in diesem Gedanken. Aber ein zweiter Begriff tritt hinzu, der des „Atman", des „Selbst", ein aus dem inneren Erleben gewonnener Gedanke. Auch er wurde in den Brahmanas zu kosmischer Höhe erhoben, aber erst die Upanishads vollzogen den letzten bedeutenden Schritt, indem sie Brahman und Atman identifizierten.

„Brahman=Atman" ist nach Deussen die Grundgleichung der indischen Spekulation. „Das Brahman," sagt er, „die Kraft, die in allen Wesen verkörpert vor uns steht, welche alle Welten schafft, trägt, erhält und wieder in sich zurücknimmt, diese ewige, unendliche göttliche Kraft ist identisch mit dem Atman, mit demjenigen, was wir, nach Abzug alles Äußerlichen als unser innerstes und wahres Wesen, als unser eigentliches Selbst, als die Seele in uns finden"[64]. Die Einheit der Welt, die man schon in der Pandschabepoche zu suchen begann, wird hier, in schroff idealistischer Weise im Subjekt des Erkennens gefunden. Die Reden des Yajnavalkya in der Brihadaranyaka Upanishad sprechen diese Ansicht am deutlichsten aus: „Wahrlich, o Gargi",

so heißt es, „dieses Unvergängliche ist sehend, nicht gesehen, hörend, nicht gehört, verstehend, nicht verstanden, erkennend, nicht erkannt. Nicht gibt es außer ihm ein Sehendes, nicht gibt es außer ihm ein Hörendes, nicht gibt es außer ihm ein Verstehendes, nicht gibt es außer ihm ein Erkennendes. Fürwahr, in diesem Unvergänglichen ist der Raum eingewoben und verwoben, o Gargi"[65]. Als „Subjekt" des Erkennens ist der Weltgrund unerkennbar, „nicht sehen kannst du den Seher des Sehens, nicht hören kannst du den Hörer des Hörens ..."[66], kurzum, „es ist deine Seele, die allem innerlich ist"[67]. Diese unsere Seele ist die Seele der Welt, ist identisch mit ihr, ist durchaus eines, neben dem es kein zweites gibt. „Tad vai tad", „dieses ist das"[68], so lautet die Vedantaformel für die allumfassende Einheit und „tat tvam asi", „das bist du"[69] die nicht minder berühmte Formel für die Zurückführung der Einheit auf das eigene Ich.

Die Lehre vom Schleier der „Maya" ist die notwendige Folge dieser Gedanken. Ist die Welt vollkommene Einheit, so ist alle Vielheit nur Täuschung, vorgegaukelt von dem, was die Upanishads das „Nichtwissen" nennen. Ihm steht das „Wissen" als Heil gegenüber. Dies „Wissen" ist kein Erkennen im Sinn der Erfahrung, denn die Erfahrung lehrt uns ja gerade die Vielheit der Welt. Es ist ein metaphysisches Wissen, nicht durch logisches Denken gewonnen, sondern durch Einswerden mit jener verborgenen Einheit. Es ist also nicht „Wissen" in unserem Sinne, sondern „Heil" oder „Gnade". Hier verfließt die Philosophie, wie in Indien stets, mit

dem Schrei nach Erlösung aus dem ewigen Rad der Geburten, das in den Upanishads zum ersten Male in voller Klarheit erscheint. Nicht Erkenntnis des Weltwesens ist Ziel und Zweck des Bemühens, sondern Erlösung der Seele. Sie wird gewonnen, wenn die Seele den Schleier der Maya zerreißt und ihre Einheit mit dem „Atman" erkennt, denn in diesem Bewußtsein ist sie die Welt und damit frei von aller Vielheit der Leiber, der Seelen, der Geburten und Tode, die nur Täuschung sind.

In solch hochidealistischer Form konnte sich die Upanishadlehre nur in wenigen begnadeten Denkern und während kurzer Zeiten verkörpern. Dem Manne gewöhnlichen Schlages, auch dem Brahmanen, war die Identität von Seele und Welt in reinster Form nicht faßbar. Die vielgestaltige Welt der Erfahrung drängte sich zu sehr ins Bewußtsein, um dauernd beiseite geschoben zu werden. Schon der Gedanke, jenes metaphysische, heilbringende, erlösende Wissen sei „Gnade", wies den künftigen Weg. Gnade? Gewährt von wem? Vom Atman, mit dem man identisch? Mancher hat so gedacht, und aus dem Atman wurde ein Gott, ein pantheistischer Gott, in den man sich mystisch versenkte, und in den aufzugehen Erlösung bedeutete. Ja selbst diese Einheit konnte zerfallen. Aus der göttlichen Welt wurde eine Zweiheit von Gott und von Welt. Der Glauben gewinnt monotheistische Formen und wurde, als er in manchen Denkern den Gott verlor, zum Materialismus.

Grundverschieden und teilweise widerspruchsvoll sind die Gedanken, die die Upanishads lehren und

diese Bücher zur Grundlage alles späteren philosophischen Denkens erheben. Nicht ein System liegt in den Upanishads vor, sondern eine Entwicklung mit steilem Aufstieg zu reinster idealistischer Höhe und einer langsamen Degeneration, aller den größeren Massen unfaßbaren Gedanken. Das Schicksal jedes Glaubens und jeder Philosophie durchlebten die Upanishadlehren in üppigster Fülle. Im Auf- und Abstieg säten sie Keime, von deren Früchten Indiens Denken zwei Jahrtausende zehrte.

4. Religion und Philosophie in den Epen

a) Die Lehre der Bhagavadgita als Ethik der Krieger. Die geistige Opposition der Kriegerkaste, die mit den Upanishads um das 8. Jahrhundert v. Chr. begonnen hatte, kam, trotz des ersten Mißerfolges nicht mehr zur Ruhe. Immer wieder wurde nach religiöser Unabhängigkeit gestrebt. Erst mit dem Buddhismus treten diese Versuche ins klare Licht der Geschichte. In den Jahrhunderten vor der großen Reform, sind wir, wie bei den Upanishads auf literarische Überlieferungen angewiesen, die nachträglich durch die Hände der Brahmanen gingen und damit viel von ihrer Ursprünglichkeit verloren. Die großen Epen sind die einzige Quelle für die nach der ersten Upanishadzeit liegenden Reformversuche der Krieger.

Zwei Elemente treffen sich in den Epen und machen sie wertvoll für uns. Erinnerungen an älteste Zeiten, die wir schon untersucht haben, lassen Rückschlüsse ziehen auf die Urgeschichte der Inder. Sie wurden um die Mitte des 1. Jahrtausends v. Chr.

gesammelt und mischten sich mit dem Kulturbewußtsein dieser Epoche. Wir können die Epen, das Mahabharatam vor allem, darum noch einmal als Quelle benutzen. Gewisse Bücher sind recht oberflächlich in den Fortgang der umfangreichen Handlung verwoben und zeigen schon durch diesen losen Zusammenhang, daß sie von den ursprünglichen Heldensagen nicht abhängig sind; daß sie Zutaten der Schriftsteller darstellen, die die alten Sagen fixierten.

Auch die epischen Bücher sind nicht das Sammelwerk eines einzigen Mannes, sondern geben sich, in echt indischer Weise, als Arbeit langer Generationen. Große Ungleichartigkeiten der Texte, ja Widersprüche schlichen sich ein, und machen es nicht leicht, den eigentlichen Kern der zugrunde liegenden religiös-philosophischen Welt zu entdecken. Zahlreich und widerspruchsvoll sind darum auch die Theorien, die man über das Wesen des epischen Philosophierens aufgestellt hat. Manche glauben mit Garbe die epischen Bücher, soweit sie philosophische Lehren enthalten, namentlich die Bhagavadgita genannte Episode des Mahabharatam, als Niederschläge einer Mischphilosophie ansehen zu können[70]. Dahlmann macht gegen diese Ansicht Opposition. Es handelt sich nach ihm nicht um die wirre Anhäufung verschiedener Stoffe, sondern um eine ganz bestimmte, theistisch gefärbte Philosophie, die dem klassischen Samkhyam, von dem wir noch sprechen werden, vorausgeht und entgegen Oldenbergs Meinung den Urboden für buddhistisches Denken bildet[71]. Deussens Theorie ist ähnlich. Sie

sieht im Epos eine Übergangsphilosophie, die zwischen den Upanishads und den klassischen Systemen vermittelt[72]. Die Verschiedenartigkeit der Ansichten zeigt, wie dunkel die Geschichte des epischen Zeitalters ist. Sie mahnt zur Vorsicht und veranlaßt uns nur das herauszustellen, was allgemein als feststehend gilt.

Die Bhagavadgita ist hierfür die wichtigste Quelle[73]. Äußerlich erscheint sie als eine in den Gang der Handlung des Mahabharatam eingestreute Episode. Eine jener großen Entscheidungsschlachten, in die der dichtende indische Geist die Völkerkämpfe um das Gangestal zusammengedrängt hat, bereitet sich vor. Die Heere der Pandus stehen den Massen der Kurus entgegen. Arier, Verwandte, sind es auf beiden Seiten. Arjuna, der Führer der Pandus, wird von Zweifel gepackt, ob es erlaubt sei, gegen die Verwandten, Freunde und Lehrer zu ziehen. Krishna, eine Inkarnation des Gottes Vishnu, zerstreut diese Zweifel und entwickelt im Angesicht der bereitstehenden Heere dem Fürsten Arjuna, den er als Wagenlenker begleitet, seine religiösen Gedanken.

Schon die ersten Gesänge verraten, um was es sich handelt: um eine Religion der Krieger, die das „Dharma", die Kastenpflicht des Kriegers, umschreibt. Die Bhagavadgita ist das Erbauungsbuch einer monotheistischen Kriegersekte, deren Glauben sich von dem der Brahmanen so stark unterscheidet, wie das Ideal des tatfrohen Kämpfers von dem, des durch seine geistige Überlegenheit herrschenden Priesters. Tat ist alles; Tat, die der Brahmane verachtet:

„Vollbringe die notwend'ge Tat, denn Tun ist besser als Nichttun“ [74].

Wie anders klingt das als brahmanische Weltflucht. Wie unindisch erscheint es uns, nachdem wir eben die Welt als „Täuschung“ erlebt. Neue Sphären tun sich auf, von denen wir bisher noch kaum etwas fühlten. Die Welt der Kshatriyas ist nicht starr und nicht tot. Sie ist noch nicht vom Geist der Brahmanen vernichtet, sondern führt ein eigenes, eigenwilliges Leben, das gelegentlich die brahmanischen Schranken durchbricht.

Tat ist Kastenschicksal und -pflicht des Kriegers; genauer, Tat als Kampf, als todbringender, vernichtender Kampf. Hier stößt das Ideal des Ritters hart mit dem des rein geistig wirkenden Brahmanen zusammen. Innere Unruhe folgt, denn schon lange stand der Krieger, wie jeder Angehörige des arischen Volkes unter der stillen pädagogischen Wirkung der brahmanischen Kaste. Der geistige Befreiungsversuch kann sich nur unter Seelenkämpfen vollziehen. Arjunas bange Fragen sind ihr literarischer Ausdruck. Krishna gibt die Antwort, die die Krieger fanden. In eigentümlicher Weise sucht sie eine Brücke über die Kluft zu schlagen, die sich zwischen brahmanisch indischem Denken und den Idealen des Rittertums auftut. Zwischen dem Denken, unter dessen Einflüssen auch das Rittertum lebt und dem ureigenen Wesen des Kriegers, zu dem Weltflucht und Ruhe nicht passen. Zunächst wird der Tod hinwegdisputiert. Stets haben die Krieger an das unabänderliche Fatum geglaubt; die Unsicherheit des Daseins läßt kaum einen anderen Gedanken-

gang zu. Der indische Krieger hat die Lehre vom Karman mit der vom Fatum verquickt. Der Tod ist beschlossen, die Feinde fallen, ob Arjuna kämpft oder nicht:

„Denn dem Geborenen ist der Tod, dem Toten die Geburt bestimmt,
Da unvermeidlich das Geschick, darfst nicht darüber trauern du“[75].

Ja, die Frage, ob Arjuna kämpft oder nicht, ist vollkommen müßig. Arjuna **wird** kämpfen, denn sein eigenes Kastenschicksal, das hier wie ein Naturgesetz auftritt, bestimmt ihn dazu. Er wird töten im Kampf, aber er braucht den von ihm verbreiteten Tod, selbst wenn er Verwandte trifft, nicht zu fürchten, denn wahren Tod vermag er niemals zu bringen:

„Du redest gut, allein du klagst um die, die nicht beklagenswert,
Nicht Tote, noch auch Lebende beklagt jemals der Weisen Schar.
Nie war die Zeit, da ich nicht war und du und diese Fürsten all,
Noch werden jemals wir nicht sein, wir alle, in zukünftiger Zeit . . .
Der Atome Berührung nur ist kalt und warm, bringt Lust und Leid, . . .
Vergänglich sind die Leiber nur, in ihnen weilt der ew'ge Geist.
Der unvergänglich, unbegrenzt, drum kämpfe nur, du Bharata!
Wer denkt, es töte je der Geist oder werde getötet je,
Der denkt nicht recht! Er tötet nicht, noch wird jemals getötet er“[76].

Die Flucht ins Geistige bringt Rettung aus dem Zwiespalt der kriegerischen Pflicht. Der Geist allein ist wirklich, man kann ihn nicht zerstören. Alles Handeln vollzieht sich an der Materie und berührt das Geistige nicht. So liegt kein Widerspruch vor zwischen dem, was Beruf und Welt vom Krieger verlangen und dem, was der Krieger unter brahmanischem Einfluß für heilswichtig hält.

Der ethische Sinn des Handelns muß sich bei solchem Aussöhnungsversuch völlig verändern und indische Farben annehmen. Das Handeln an der Materie kann, selbst wenn es im Töten besteht, das Karman des Kriegers nicht beflecken, weil die Materie unwirklich ist. Es muß aber Handeln an der Materie bleiben, darf die Regionen des Geistes in keiner Weise berühren.

„Bemühe nur dich um die Tat, doch niemals um Erfolg der Tat!
Nie sei Erfolg der Grund des Tuns, doch meid' auch Tatenlosigkeit!
In Andacht fest, tu deine Tat! Doch häng' an nichts, du Siegreicher!
Laß den Erfolg ganz gleich dir sein . . ."[77]

„Laß den Erfolg ganz gleich dir sein" – denn nur dann werden Seele und Karman nicht in die Taten verstrickt.

„Die tatgeborene Frucht gibt auf, wer andächtig und weise ist!
Von der Geburten Fesseln frei gelangt er an den Ort des Heils"[78].

In diesen Worten liegt alles, innerer Seelenkampf und seine glückliche Lösung. Im brahmani-

schen Glauben befangen, mußte der Krieger verzweifeln, denn er häufte Mord auf Mord und gestaltete damit sein Karman und sein kommendes Leben in ungünstigster Weise. Freimachen konnte er sich nicht von der Tat, denn sie war sein sozial gegebenes Schicksal. Kein Ausweg winkte, bis er, die brahmanischen Lehren in eigener Weise umdeutend, den Ausweg fand: Die nicht am Erfolg hängende Tat, war so als ob sie niemals geschehen wäre, denn sie lag ganz in den Regionen der unwesenhaften Körperlichkeit. Eine Ethik der Krieger ist es, die die Bhagavadgita uns lehrt.

b) Die Religion der Epen. Der starke Anteil des kriegerischen Milieus, der in der Bhagavadgita zu durchaus eigentümlichen ethischen Ansichten führte, läßt von vornherein in der mit dieser Ethik verbundenen Religion unbrahmanische, außerhalb der bisherigen Entwicklung liegende Züge vermuten. Von der Verschiebung des Götterhimmels haben wir schon gesprochen. Nicht ohne Anlehnung an die im Volke lebendigen religiösen Kräfte waren Vishnu und Civa (aus Rudra entstanden) an die erste Stelle getreten. Brahman kam als geistige Überhöhung der Gottheiten hinzu. Verschiedene, diesen Göttern entsprechende Religionsparteien, Vishnuverehrer, Civaanbeter und auch Brahmangläubige scheinen die epischen Texte beeinflußt zu haben. Eine Versöhnung der streitenden Parteien durch gelegentliche Identifikation ihrer Götter dürfte hauptsächlich späteren brahmanischen Bearbeitern zuzuschreiben sein. Civa und Vishnu, die greifbaren Wesenheiten, sind im Urgrund der Texte jedenfalls

stärker lebendig als das geistige Brahman oder die zusammenfassende Trinität der göttlichen Macht. Im Gegensatz zu späteren hinduistischen Tagen scheinen in der epischen Zeit die Vishnuanhänger stärker als die Civaverehrer gewesen zu sein. Besonders in der Bhagavadgita wird Vishnu der höchste der Götter und schließlich der einzige Gott im monotheistischen Sinn. Er gewinnt als Gott der Krieger durchaus westasiatisches Wesen.

„Es gibt nichts Höheres als mich," spricht dieser Gott[79], „und du sollst keine anderen Götter haben neben mir:"

„Nur wer mich ganz allein verehrt, der kann mich schaun in solcher Form,
Kann mich erkennen ganz und gar und endlich eingehen auch in mir"[80]
„Durch Veden nicht, durch Buße nicht, durch Spenden und durch Opfer nicht"[81]

kann man das Heil erlangen. Wissen, Buße und strenger Ritus sind dem Krieger unzugängliche Wege. Sein Gott teilt „Gnaden" aus, wie der weltliche Fürst, ist denen gnädig, die treu an ihm hängen. Ganz und gar unbrahmanisch, unindisch wäre man versucht zu sagen, ist diese Religion des alleinseligmachenden Glaubens:

„Ich sehe seinen Glauben an und weis' ihm zu den rechten Platz"[82].

Ja, es genügt, wenn wir „in der Todesstunde" sein „gedenkend" scheiden „aus dem Leib"[83].

„Ein großer Sünder selbst, wenn er mich verehrt und nur mich allein,
Soll gelten als ein guter Mann . . ."[84]

Eine reine Gnadenlehre, eine reine Erlösungsreligion steht vor uns, so wie der Krieger sie braucht, der seinem Heil nicht leben kann. Auf gläubiges Vertrauen, auf Gottesliebe ist sie eingestellt.

„Die Liebe, die erlaubt und recht, in allen Wesen, die bin ich[85]!"

Die Liebe Gottes hat Krishna als Heiland auf die Erde gesandt. Uralte Motive erscheinen damit, Heilandsmotive, keiner Weltreligion fremd. Sie machen die Verwandtschaft mit westlicher Gläubigkeit inniger noch und zeigen, daß die Krieger, auf indischem Boden zu unindischen, besser unbrahmanischen Religionsformen kommen. Sollen wir nun sagen, der Geist des Kriegers ist in jenen Tagen dem indischen Klima noch fremd oder aber es ist einseitig den indischen Geist nur mit brahmanischen Maßen zu messen? Ich möchte fast ersteres glauben, denn im späteren Hinduismus hat die „Gottesliebe" ganz südasiatische Formen gewonnen und im Buddhismus entsprechen die Ketzereien der Krieger selbst völlig dem heißen, weltfluchtpredigenden indischen Land.

c) Die Philosophie der Epen. Wie auf dem religiösen Boden der Veden philosophische Keime erwuchsen, so ist es auch hier. Die Epen sind durchsetzt mit Gedanken, die die Sphären des Glaubens hinter sich lassen und vordringen ins Gebiet des philosophischen Grübelns. Wiederum hat Deussen in mühsamer Arbeit eine Geschichte der Philosophie des epischen Zeitalters verfaßt[86] und die wichtigsten Texte zugänglich gemacht[87]. Er sieht in den Epen

eine Philosophie der Übergangszeit. Sie ist nicht leicht zu erkennen, da keine Philosophen ihre Darsteller sind, sondern Dichter, die das, was sie aus den Gedanken der Zeit aufgriffen, nicht recht verstanden. Charakteristisch für den Inhalt dieser Philosophie ist die allmähliche Abweichung vom streng idealistischen Standpunkt mancher Upanishads. Die Welt der Erfahrung hört auf Illusion zu sein, sie wird zur Prakriti, zur Materie als wesenhafter Substanz. Anfangs ist sie dem Atman oder Purusha als geistigem Prinzip untergeordnet, dann aber tritt sie dem Purusha als selbständige Wesenheit gegenüber. Der Dualismus, Geist und Materie, hat den Monismus strenger Upanishadlehren verdrängt. Wir haben ihn bereits vor uns gesehen, als wir die Kriegerethik der Bhagavadgita besprachen. Der Purusha, der Geist, blieb unberührt von den in der Welt der Prakriti geschehenen Taten. Die Wurzeln der klassischen dualistischen Philosophie sind damit gegeben.

Wir können heute nicht mehr entscheiden, ob die Verbreitung der religiösen und philosophischen Gedanken, die wir in den Epen finden, bedeutend war. Wichtig sind diese Gedanken jedenfalls. Sie zeigen, daß die von den Kriegern ausgehende Opposition gegen brahmanisches Wesen, seit den Anfängen der Upanishads nicht mehr zur Ruhe gekommen. Größere Erfolge waren ihr allerdings erst beschieden, als in neuer Epoche auch die Krieger sich dem indischen Geist soweit angepaßt hatten, daß ihr Kampf gegen die Brahmanen sich in echt indischen Bahnen vollzog. Im Buddhismus

zahlten sie dem Land und dem Klima den letzten Tribut und schufen damit eine Welt von Gedanken, die sich heute ohne weiteres vor jedem Westeuropäer erhebt, wenn er Indiens als geistiger Kulturmacht gedenkt.

III. Das Zeitalter des Buddhismus

1. Kultur der buddhistischen Zeit

a) Die sozialen Verhältnisse der buddhistischen Zeit. Der Boden für eine Empörung gegen brahmanische Führung war, nach dem, was wir bisher hörten, jedenfalls da. Empörung und Aufstellen neuer Lehren allein konnten aber nicht helfen. Wir haben es am Schicksal der Upanishadlehren verfolgt, die kurzerhand von den Brahmanen aufgesaugt wurden. Noch waren die Kshatriyas ihren Lehrern an geistiger Kraft nicht gewachsen. Große Erfolge erforderten eine Veränderung von zweifacher Art. Die Bedeutung der Priester mußte zurückgehen und die Macht der Gegner anwachsen. Um das 6. Jahrhundert v. Chr. war diese Bedingung erfüllt.

Die materielle Basis der brahmanischen Schicht war, wie wir betonten, von vornherein unsicher und schmal. Nur höchste geistige Kraft konnte sich dauernd im freien Berufe behaupten. Diese geistige Kraft aber schwand mit der Zeit, mußte schwinden, in einer streng abgeschlossenen Kaste, die geistig Inzucht betrieb und auch physisch den Degenerationen einer stark exklusiven Klasse ausgesetzt war. Die schöpferische Kraft, die sich zuletzt in der Umformung der Upanishads ausgewirkt hatte, erstarb. Rechthaberei und Haarspalterei traten an die Stelle

wahrer Philosophie. Die Brahmanen waren Scholastiker geworden. Ihre öffentliche Wertung sank und materielle Armut wurde oftmals die Folge. Zu dieser Armut gesellten sich Untugenden der Armut, Habgier, Kleinlichkeit, Geiz, Unbildung und Roheit, die die Brahmanen in der öffentlichen Achtung noch stärker herabdrückten.

Auf der anderen Seite war die Macht der Kshatriyas gestiegen. Die Arier hatten in Indien großen Wohlstand erworben. Zahlreichere größere und kleinere Staaten blühten empor, volkreiche Städte entstanden. In ihnen lebten reiche Kaufleute und viele Bankiers, deren die Fürsten notwendiger bedurften als der brahmanischen Priester. Die Fürstenhöfe umgaben sich mit orientalischem Glanz und verlangten zur Aufrechterhaltung des Glanzes eine immer breiter werdende Basis. Das Streben, Großfürstentümer zu bilden, trat deutlich hervor. Um 600 v. Chr. kämpften die Fürsten um die Vormacht im Osten. Das Reich der Magadha wurde das mächtigste an den Ufern des Ganges. Der Fürst dieses Reiches hat später den Buddhismus gestützt, denn er brauchte eine Lehre, die seine Macht nicht der Macht der Brahmanen verriet.

Den Weg, den man ging, um vom Einfluß der Brahmanen freizukommen, hatten die Brahmanen ungewollt selber gewiesen. Sie hatten die Lehre von den drei Stufen des Lebens geschaffen. Der Großvater ging als Einsiedler in den einsamen Wald, wirkte als Lehrer, oder zog, von Schülern umgeben, bettelnd durch Städte und Dörfer. Sekten und Lehren schossen hierdurch wie Pilze empor. Die

Frage nach dem Lehrer ist typisch für die Kultur der buddhistischen Zeit. „Freund, in wessen Namen bist du in die Hauslosigkeit gezogen? Wer ist dein Lehrer? Wessen Lehre bekennst du[88]?" So fragen sich die, die sich als Wanderasketen begegnen. Der Weg in den Wald stand allen offen. Auch den Nichtbrahmanen, und er wurde beschritten, denn bald hieß es, daß der Asket sich über alle Kasten und Götter erhebe. Die brahmanische Lehre hatte die Kräfte geweckt, die sich schließlich gegen die Brahmanen zu wenden vermochten.

Zwei von Wanderlehrern gestiftete Sekten hatten größten Erfolg. Der Jainismus und die Lehre des Buddha.

b) Der Jainismus. Beide, die Lehre der Jainisten und die des Gotama Buddha, tragen viele gemeinsame Züge, denn sie sind demselben Boden, derselben Kaste fast gleichzeitig entwachsen. Die Vorläufer der Jainisten sind schon in der Zeit vor den großen Epen, in der Zeit der Upanishad-lehrer und ihrer Opposition gegen die Brahmanen, zu suchen. Als eigentlicher Stifter der Sekte aber gilt Vardhamana, der einer reichen Kshatriya-familie Vaicalis entstammte. Er wurde um 600 v. Chr. geboren, zog sich mit 31 Jahren vom Welt-leben zurück, war 12 Jahre Asket, um daraufhin 29 Jahre in derselben Gegend wie Buddha zu lehren. Zu Lebzeiten Buddhas starb er im Alter von 72 Jahren. Er hat sich Jina, den Sieger, genannt. Seine Lehre blieb auf das klassische, nördliche Indien beschränkt und zählt noch heute, nachdem der Buddhismus in Indien fast völlig erloschen,

$1^1/_2$ Millionen Verehrer, die sich namentlich aus Kaufleuten ergänzen.

Die Opposition gegen die Veden tritt in Vardhamanas Reformversuchen deutlich hervor. Alle Ritualgesetze der Veden, das Studium der heiligen Bücher und ihrer Sprache sind unnütz. Befreiung aus dem Rad der Wiedergeburten gewährt nur die Askese. Durch diese Ansicht scheiden sich die Jainisten von den sonst sehr ähnlichen buddhistischen Lehren. Die asketische Technik wird ins Virtuosenhafte, bis zum langsamen Tothungern gesteigert. Das Verbot, fremde Lebewesen zu töten, führt zu den seltsamsten, das Leben erschwerenden Regeln. Der strenge Jainist darf kein Licht entzünden, um die Motten nicht zu verbrennen. Das Trinkwasser gießt er durch Siebe, um kein Tierchen zu schlucken, vor Mund und Nase werden Schleier getragen, um das Einatmen von Insekten zu hindern. Die Stelle des Bodens, auf die sich der Jainist zu setzen gedenkt, fegt er mit weichem Besen, um kein Tier zu erdrücken, und Haare reißt er samt Wurzeln vom Kopf, um keine Laus mit der Schere zu töten. Derartige Forderungen machten es Angehörigen gewerblicher Berufe unmöglich, Jainisten zu sein. So sehen wir die Sekte heute fast nur unter den Kaufleuten vertreten. Die rituellen Gebote haben die Jainisten zu Kaufleuten gemacht, so wie die umständlichen Reinheitsvorschriften der Juden viel dazu beigetragen haben, sie zu Händlern werden zu lassen.

Vollendung der asketischen Heilstechnik kann allerdings auch der im Weltleben stehende Händler

niemals erlangen. Nur der Mönch ist nach jainistischer Theorie des Heils und der Erlösung gewiß. Er steht im Mittelpunkt des Lebens der Sekte. Ruheloses Wandern und strengste Disziplin werden von ihm gefordert. Über den Begriff der Askese kam es im 1. Jahrhundert nach Christi zur Spaltung. Die Strengsten lehnten jede Kleidung ab, nannten sich Luftbekleidete, „Digambaras", und sind dem Altertum als „Gymnosophisten" bekannt. Die Anhänger der gemäßigten Richtung, die „Cvetambaras", Weißgekleideten, ließen einen Rest von Bedürfnissen zu.

Asketische Mönche konnten selbst bei geringsten Anforderungen nicht ohne Anhänger, die sie speisten, bestehen. Notwendige Folge war die Gründung einer Gemeinde im weiteren Sinn. Sie stand den „Nirgranthas", den Fessellosen, als die Gesamtheit des „Upasakas", der Anhänger, gegenüber. Da ihre Mitglieder nach dogmatischer Wertung auf tieferer Stufe standen als die vollendeten Mönche, wurden sie unter die geistige Vormundschaft derselben gestellt. Der „Guru" erlangte als Beichtvater und Seelsorger große Gewalt. Seine Erlaubnis war nötig, wenn der Jainist eine Reise begann, ja selbst die genaueren Reisevorschriften hatte der Laie vom Guru zu holen[89].

Die Züge des jainistischen Gemeindeaufbaues sind typisch für das Sektenwesen der Zeit. Sie wiederholen sich fast spiegelbildlich im frühbuddhistischen Leben, dem wir ob seiner Wichtigkeit eine genauere Betrachtung widmen müssen als dem Reformversuch des Vardhamana.

2. Buddha

a) Buddhas Persönlichkeit. In Gotama Buddha erreichte die Opposition der Kriegerkaste gegen die geistige Bevormundung durch die Brahmanen ihren Höhepunkt und ihr zunächst siegreiches Ende. An Buddhas Persönlichkeit zu zweifeln, haben wir heute kein Recht mehr. 1898 wurde die Urne entdeckt, die Buddhas Knochenreste enthielt und die Aufschrift trug: „Dieser Behälter der Reliquien des erhabenen Buddha ist die fromme Stiftung der Schakjas, der Brüder mit den Schwestern mit Kindern und Frauen[90]". Andere Ausgrabungen traten, die historische Echtheit dieses Fundes unterstützend, hinzu. Aber selbst wenn keine solchen Ausgrabungen gemacht worden wären, läge kaum Veranlassung vor, am geschichtlichen Dasein des Buddha zu zweifeln. Allen Legenden über sein Leben liegt offensichtlich ein Kern zugrunde, der so gut zu den Erscheinungen der Zeit, die wir behandeln, paßt, daß wir ihn getrost als geschichtliche Wahrheit hinstellen dürfen. Der Stifter der neuen Weltreligion war nichts anderes als einer der vielen Wanderlehrer, die Indien durchzogen, und hat als solcher bei seinen Zeitgenossen wohl nicht mehr Aufsehen erregt als mancher seiner Kollegen. Erst der Verquickung ganz eigenartiger Umstände nach Buddhas Tode ist die Entwicklung seiner Lehre zur Weltreligion zu verdanken. Ihrem Wesen nach war sie kaum geeignet dazu. Im Gegenteil, sie wandte sich viel weniger an breite Massen als die handfeste Asketik der Jainaisten. Ihr höchst subtiler, ethischer

Inhalt machte sie nur feingebildeten Geistern erfaßbar und hat seine Wirkung zunächst jedenfalls auf diese beschränkt. Wir treffen den legendarischen Buddha fast immer in Gesellschaft von Vornehmen und Fürsten. Erst diese oder einige wenige unter ihnen haben die politische Bedeutung des Buddhismus erkannt und seine Einführung verordnet.

Buddha selbst wurde um das Jahr 557 v. Chr. als Sohn eines reichen adligen Grundbesitzers und kleinen Fürsten in Kapilavastu geboren. Sein Leben und die Legende seines Lebens wurden so oft geschildert, daß wir es nicht noch einmal müssen[91]. Allem nach mag es in einer für die Religionsstifter der Zeit typischen Weise verlaufen sein. Nach weichlicher, üppiger Jugend erfaßten echt indischer Ekel und Weltschmerz den Fürstensohn. Die Legende erzählt, und sie mag an diesem Punkte historische Wahrheit berichten, daß der Anblick von Alter, Krankheit und Tod ihn bestimmt habe, mit 29 Jahren als fahrender Schüler in die Wälder zu ziehen. Von den Lehrern enttäuscht, versuchte er wie Vardhamana in der Askese sein Heil. Auch diese gab seiner Seele nicht Ruhe, bis ihm, nach der Legende in übernatürlicher Weise, unter dem Bodhibaum die Erleuchtung wurde. Nicht ohne innere Kämpfe, die die Legende als Versuchung durch Mara, den Bösen, symbolisiert, kam er zur Klarheit. Als er diese erlangt, zog er wie andere Wanderasketen als Lehrer durch Städte und Dörfer.

Mit seiner Predigt wandte er sich vor allem an die Vornehmen und Reichen, an Könige, Fürsten

und Krieger, deren Kreisen er ja selber entstammte, und die so wie er nach Freiheit vom brahmanischen Geistesjoche verlangten. Als wichtigste Bekehrung wird die des Königs Bimbisara vom Reiche Magadha geschildert. Mit dem König sollen Zehntausende seiner Untertanen Laienbrüder geworden sein. Diese Bekehrung ist typisch für das Vorgehen des Buddha, sie zeigt den politischen Einschlag seiner Methode. Hat er den Fürsten gewonnen, so ist ihm das Volk zum großen Teil sicher. Die Schnelligkeit der buddhistischen Erfolge wird auf diese Weise erklärlich, aber auch die Vergänglichkeit ihres Schicksals. Der Erfolg des Buddhismus war eng mit den rasch wechselnden Sympathien der Fürsten verbunden.

Buddha war Aristokrat, kein sozialer Reformer, geschweige denn ein Revolutionär. Die Kasten ließ er bestehen, denn sie waren für den Fürsten von größter Bedeutung. Nur in den Sphären, in denen man Erlösung suchte, fielen für ihn die Schranken der Kasten. Das genügte, um gegen die geistigen Privilegien der einen Kaste zu kämpfen, die den Kshatriyas nicht angenehm war. Sein aristokratisches Wesen machte ihn weich gegen die Wünsche der Fürsten. Bimbisara setzte regelmäßige Beichten der Mönche durch, und Buddhas Pflegemutter konnte ganz gegen Buddhas ursprünglichen Willen die Erlaubnis zur Gründung von Nonnenorden erhalten.

Den Kreisen, an die er sich wandte, entsprach die Form, in der Buddha seine Lehre verkündete. Seinen nach sokratischer Weise geführten Wechsel-

reden vermochte man nur mit guter Bildung zu folgen, und wenn er versicherte, seine Gedanken seien so einfach, daß jedes Kind sie verstünde, so galt das nach Weber nur für ein Kind mit „sehr guter Kinderstube“ im altindischen Sinn[92]. Nicht Religion ist, was er verkündet, sondern Moralphilosophie und Ethik, mit der in Indien hinter allem philosophischen Denken stehenden Sehnsucht nach Erlösung aus der Welt der Wiedergeburten. Ja, die Philosophie entspricht einer Schicht fast müd gewordener Intellektueller. Keine Aussage über Sein und Nichtsein wird gewagt, nur was der Erlösung dient, ist zu besprechen. Die Ethik wird mit aller Strenge auf ihr Ziel, die Erlösung, und auf ihre vernünftige, intellektuelle Grundlage beschränkt. Wir nennen heute solche Lehren, wenn sie auf die Erkenntnis der Dinge verzichten, positivistisch, und nennen sie pragmatistisch, wenn sich über diesem Verzicht eine irgendwelchen ethischen Zielen dienende Einstellung erhebt. Positivismus und Pragmatismus, das ist Buddhas Philosophie. Sein Positivismus und Pragmatismus machen die Erfolge verständlich, die neubuddhistische Bestrebungen neuerdings haben[93]. Sie wenden sich an Kreise, deren intellektuelle Situation der des altbuddhistischen Denkens irgendwie ähnelt.

Die Positivisten und Pragmatisten der heutigen Zeit sind meist Individualisten im strengen Sinne des Wortes. Nur die Welt der persönlichen Empfindungen hat Wert, um als Werkzeug das subjektive Dasein zu fördern. Dieser Individualismus macht es verständlich, wenn wir das Erlösungsstreben,

das in Indien stets individuell war, im Buddhismus zu höchster persönlicher Einsamkeit emporsteigen sehen. „Allein nur wie das Nashorn mag man wandern[94]", stellt eine für Buddhas Gedanken typische Redeform dar. Klarer noch heißt es an anderer Stelle: „Sucht nicht nach einer Zuflucht bei irgend jemand außer bei euch selbst[95]."

b) Buddhas Lehre. Als Buddha um 480 v. Chr. starb, hatte seine Lehre einen gewissen, den buddhistischen Schilderungen aber wohl kaum entsprechenden Erfolg zu verzeichnen. In der späteren brahmanischen Literatur erscheint der alte Buddhismus nur als untergeordnete philosophische Sekte, die man nicht einmal eifrig bekämpfte. Tatsächlich wird der Buddhismus sich in seinen Jugendtagen kaum von anderen kleinen Reformversuchen unterschieden haben, da die meisten seiner Theorien sich bereits in früheren Lehrsystemen aufzeigen lassen. Nicht die Originalität der Theorie ist es, was den alten Buddhismus aus anderen Sekten heraushebt, sondern die Originalität der Persönlichkeit seines Stifters und das eigentümliche historische Schicksal, das aus der Philosophie eines Wanderlehrers schließlich eine, große Teile der Welt umfassende Religion werden ließ. Gerade dieses Schicksal würde es äußerst schwer machen, die ursprünglichen Ideen aus mythischer Umrankung zu lösen, wenn nicht ein glücklicher Umstand einen Teil der buddhistischen Literatur vor späteren Umdeutungen fast völlig bewahrt hätte.

Buddha selbst hat nichts Schriftliches hinterlassen. Die Lehre wurde unter den Schülern in echt indischer

Weise mündlich weitervererbt und erst verhältnismäßig spät in der Palisprache niedergeschrieben. Dieser Palikanon dürfte sich bei dem ausgebildeten Gedächtnis der indischen Weisen ziemlich eng an die altbuddhistischen Lehren angeschmiegt haben. Er ist die wichtigste Quelle, aus der wir Rückschlüsse ziehen können auf Buddhas Gedanken[96].

Grundlage seiner Lehrtätigkeit bildet die „Predigt von Benares", die der Bergpredigt Jesu entspricht und ebensowenig wie diese in der überlieferten Form wirklich gehalten worden sein dürfte. Ausgangspunkt ist die echt indische Erkenntnis, daß aller Inhalt des irdischen Daseins Leiden bedeutet.

„Dies nun, ihr Mönche, ist die edle Wahrheit vom Leiden: Geburt ist leidvoll, Alter ist leidvoll, Krankheit ist leidvoll, Tod ist leidvoll ... das Verbundensein mit unlieben Dingen ist leidvoll, die Trennung von lieben Dingen ist leidvoll ... Kurz gesagt, die fünf Gruppen des Haftens sind leidvoll[97]."

Das Leiden entsteht aus der Sucht, die uns mit den Dingen der Welt unlösbar verkettet, aus dem Durst nach Genuß und Leben:

„Dies nun, ihr Mönche, ist die edle Wahrheit von der Entstehung des Leidens: Es ist die Wiedergeburt erzeugende, von Wohlgefallen und Lust begleitete, bald hier bald dort sich ergötzende Sucht, nämlich: Die Sucht nach sinnlicher Begierde, die Sucht nach Dasein, die Sucht nach Entfaltung[98]."

Und weiter heißt es:

„Dies nun, ihr Mönche, ist die edle Wahrheit von der Aufhebung des Leidens: Es ist eben dieser

Sucht völliges Aufgeben, Vernichten, Verwerfen, Ablegen, Vertreiben[99]."

Der nächste Abschnitt gibt endlich den Weg, auf dem man zur Aufhebung des Leidens gelangt.

„Dies, ihr Mönche, ist die edle Wahrheit von dem zur Aufhebung des Leidens führenden Pfade: Es ist das der edle, achtgliedrige Weg, nämlich: rechte Anschauung, rechte Gesinnung, rechtes Reden, rechtes Tun, rechte Lebensführung, rechter Kampf, rechtes Gedenken, rechte Andacht[100]."

Damit ist der eigentliche Kernpunkt bloßgelegt, um den sich alles in breiten Ausführungen dreht. Die Erkenntnis, daß Leben Leiden bedeutet, muß den Anfang bilden. Rechtes Handeln und Wollen ist die notwendige Folge dieser Erkenntnis, sie führen zu einem Leben, das sich in der täglich aufzufrischenden Erinnerung an den Meister in wahrer „Andacht" vollendet und zu der von allem indischen Denken erstrebten „Erlösung" führt. Der Weg allein ist wichtig, was nicht zur Erlösung gehört, sind unnütze Fragen. Da jeder allein auf sich selber steht, sind die Götter für Buddha ohne Bedeutung, wenn er ihr Dasein auch keineswegs leugnet. Die Volksgötter läßt er als glückliche, aber vergängliche Wesen bestehen, über die sich der Weise himmelhoch hebt. Ebensowenig wie die Götter interessiert ihn das Jenseits der Dinge.

Sariputto quälte einst den Buddhajünger Maha-Kassapo mit metaphysischen Fragen und erhielt eine Antwort, die wohl ganz im Sinne des Meisters gehalten war:

„Wie ist das, Freund Kassapo: Ist der Wahrheitskenner (der Buddha) nach dem Tode?“

„Freund, es ist von dem Erhabenen nicht enthüllt worden, daß der Wahrheitskenner nach dem Tode ist.“

„Wie nun, Freund, ist der Wahrheitskenner nach dem Tode nicht?“

„Auch dies, Freund, ist von dem Erhabenen nicht enthüllt worden, daß der Wahrheitskenner nach dem Tode nicht ist“. . . . .

„Und aus welchem Grunde, Freund, ist dies von dem Erhabenen nicht enthüllt worden?“

„Weil dies, Freund, nicht zweckdienlich ist, nicht ein wahrhaft heiliges Leben begründet und nicht zur Weltabkehr, Leidenschaftslosigkeit, Aufhebung, Beruhigung, nicht zum höheren Wissen, nicht zur Erleuchtung, nicht zum Nibbanam führt. Aus diesem Grunde ist das vom Erhabenen nicht enthüllt worden.“

„Und was ist nun eigentlich, Freund, von dem Erhabenen enthüllt worden?“

„Dies ist das Leiden . . .“ (usw., ähnlich wie in der Predigt von Benares).

„Und aus welchem Grunde, Freund, ist dies von dem Erhabenen enthüllt worden?“

„Das ist ja zweckdienlich, Freund, und begründet ein wahrhaft heiliges Leben . . . usw. Aus diesem Grunde ist das von dem Erhabenen enthüllt worden[101].“

Der Pragmatismus, von dem wir sprachen, kann nicht klarer ausgedrückt werden. Nur das Heil, die Erlösung sind wichtig, alles andere ist unnützer Kram.

„Ansichten, Vaccho, darüber ist der Wahrheitskenner hinaus[102]." ..

Auf die Praxis der Heilstechnik, auf den „Weg" wird der alleinige Nachdruck gelegt. Zahlreiche Satzungen für Mönche und Laienjünger sind in den Palitexten enthalten. Sie mögen nicht alle auf Buddha selbst zurückzuführen sein, denn sie stehen bereits mit der Einfachheit der Grundgedanken in Widerspruch. Im Gegensatz zu den Jainisten wird Selbstpeinigung durchaus verworfen und alles Heil von reiner Lebensführung und geistigen Übungen und Meditationen erwartet, die zu einem komplizierten System ausgebaut wurden[103].

Ziel dieser rein geistigen Heilstechnik ist die Erlösung, als Eingehen in Nirvana (Pali Nibbanam). Nirvana bedeutet Ende der ewigen Wiedergeburten und Tode. Positive Auskunft über das Wesen Nirvanas hat Buddha wohl ebensowenig gegeben wie Antworten auf andere metaphysische Fragen. Schon in den ältesten Texten gehen darum die Ansichten wirr durcheinander. Zunächst scheint man an den Zustand der inneren Ruhe zu denken, die den Menschen erfaßt, der die Welt überwunden:

„Was ist nun, ihr Mönche, das Nibbanam? Was da, ihr Mönche, das Verschwinden der Lust, das Verschwinden des Hasses, das Verschwinden des Wahns ist, das, ihr Mönche, nennt man das Nibbanam[104]."

Hinter diesem moralischen Zustand einer irdischen Erlösung wird eine jenseitige gedacht, die der Heilige erreicht, der zum letztenmal stirbt. Nur in Negationen kann man sie schildern.

„Ein unerkennbares, unendliches, von allen Seiten leuchtendes Bewußtsein: dort findet Wasser, Erde, Feuer, Luft keinen Boden. Dort hört Langes und Kurzes, Kleines und Großes, Schönes und Unschönes, dort hört Name und Form gänzlich auf. Durch die Aufhebung des Bewußtseins hört dieses auf[105]."

Was bleibt, ist unendliche Ruhe.

„Durchwandert habe ich die Wandelwelt vieler Geburten, vergeblich suchend, den Hauserbauer suchend; immer wieder leidvoll war die Geburt."

„Hauserbauer, du bist erkannt! Nicht wieder wirst du baun das Haus! Alle deine Balken sind zerbrochen, die Spitze des Hauses ist zerstört; das Gemüt, das die Aufhebung der Gestaltungen erreicht hat, ist am Ende aller Sucht angelangt[106]."

Nicht lange konnte man in Indien, dem Land der Metaphysik, metaphysikfeindlich sein wie Buddha. Schon die Palitexte haben eine rein metaphysische Psychologie, die kaum auf den Stifter selbst zurückzuführen sein dürfte. Sie leugnen die Seele und geben damit der Opposition gegen die brahmanische Lehre, die die Seele als Atman zum Weltprinzip machte, vollendetsten Ausdruck. Der Mensch ist ein „Bündel" verschiedenster Eigenschaften, keine einheitliche Individualität. Die Palitexte sprechen direkt von der „Ketzerei der Individualität".

„Was ist ein Wagen," fragt Nagasena in den Fragen des Königs Milanda, „ist die schmückende Decke der Wagen? Die Räder, die Speichen, die Zügel, sind sie der Wagen? Sind alle diese Teile

zusammen der Wagen? Wenn du sie wegläßt, bleibt da noch etwas übrig, was der Wagen ist?"

Auf all diese Fragen antwortete der König: „Nein".

„Dann sehe ich keinen Wagen, er ist nur ein Klang, ein Name." ... „Und ebenso", fuhr Nagasena fort, „verhält es sich mit dem Menschen," und er führte die Worte des Lehrers an, in denen er gesagt hat: „Ebenso wie die verschiedenen Teile eines Wagens, wenn sie verbunden sind, den Wagen bilden, so bilden die fünf Skandhas, wenn sie in einem Körper vereinigt sind, ein Wesen, eine lebende Existenz[107]."

Mit dieser letzten Konsequenz gegen brahmanische Lehren hat sich der Buddhismus in arge Schwierigkeiten verrannt. Was hat Seelenwanderung und Erlösung vom Rad der Wiedergeburten für Sinn, wenn es keine Seele gibt, die Träger dieses Schicksals genannt werden kann? Die Lösung des Widerspruches ist mehr als faul. An die Stelle der Seele wird der brahmanische Begriff des „Karman" gesetzt. Im Tode zerfällt das „Bündel", das den Menschen gebildet hat, und das „Karman", die Frucht seiner Taten, wird frei und bestimmt das Schicksal eines neuen „Bündels", eines neuen Menschen. „Karman" ist Seelenersatz oder mystische Verschleierung des Widerspruches zwischen der Lehre vom Rad der Wiedergeburten und der Leugnung der Seele. Im populären Bewußtsein dürfte dieses „unsterbliche Ergebnis des Handelns" sicher bald wieder zum Seelenbegriff im alten Sinne geführt haben. Die Theoretiker aber, wenn sie ehrlich waren, ließen den Widerspruch stehen und halfen

sich damit, daß sie in ihm das „große Mysterium“ des Buddhismus erkannten.

3. Die Entwicklung des Buddhismus

a) Die Geschichte der frühbuddhistischen Zeit. Das Auftauchen der eben geschilderten Seelenlehre, zu der wohl Keime in Buddhas Gedanken gelegen haben mögen, die aber höchstwahrscheinlich von Buddha nicht selbst vorgebracht wurde, zeigt bereits, daß die Lehre sich nicht lange in ursprünglicher Reinheit erhielt. Sie konnte es nicht, denn positivistische Philosophie entspricht in keiner Weise den handgreiflichen metaphysischen Bedürfnissen größerer Massen, an die sich zu wenden ein historisches Schicksal vom Buddhismus verlangte. Die Verbindung mit den politischen Mächten, die schon der Stifter angestrebt hatte, trug ihre Früchte. Das erste indische Großkönigtum, das sich im Kampf gegen die traditionellen Gewalten herauszubilden vermochte, brauchte eine traditionsfeindliche geistige Stütze und fand sie in der gegen die Brahmanen sich wendenden buddhistischen Lehre.

Zum erstenmal hellt sich das Dunkel, das über Indiens Geschichte bisher gelegen, zum erstenmal auch kommt es in jenen Tagen zu einer intensiven Berührung mit der Kultur der westlichen Völker. Assyrische und persische Einfälle hatten wohl schon stattgefunden, aber sie waren unwichtig gewesen und auf den äußersten Norden beschränkt. Erst 327 v. Chr. brachte Alexander, der Allesbeweger, aufregendes Leben bis an die Ufer des Ganges. Mit angeblich 100 000 Kriegern kam er die alte

Wanderstraße am Kabul herab und schlug sich, mit den Bergstämmen kämpfend, bis zum Fünfstromland durch. Hier lebten kriegsfreudige Scharen, die sich seinen Heeren 326 v. Chr. entgegenstellten. Alexander benutzte jedoch in geschickter Weise die Eifersucht, die zwischen einzelnen Stämmen bestand, um seinen Einfluß im Industal geltend zu machen. Ein Vorstoß, den er 325 v. Chr. gegen die Ufer des Ganges versuchte, scheiterte, weil sein Heer ihn verließ. Alexander zog sich zurück und erlag zwei Jahre später den Anstrengungen eines Feldzuges in klimatisch fremden Gebieten. Wie ein Meteor war er erschienen und wieder verschwunden und hatte die Völker erregt, wie eine ungewöhnliche Erscheinung am Himmel die Gemüter beunruhigt.

Noch lange zitterten die Nachwirkungen von Alexanders Einfall durch das indische Land. An der Grenze waren fremde, griechische Reiche entstanden, die das Volk durch manchen Feldzug oder durch Tributforderung in Unruhe versetzten. Ihnen galt es zu wehren. Äußere Gefahr führte auch in Indien zur Bildung größerer Staaten, die sich um so leichter vollzog, als Alexander die Idee des Weltreiches dem indischen Arier höchst eindringlich vor Augen geführt hatte. Schon zu Buddhas Zeiten war das Reich der Magadha zu dominierendem Einfluß gelangt. Es wurde unter neuen Herrschern im Widerstand gegen die eingedrungenen Fremden mächtig und stark. In den unruhigen Zeiten, die Alexanders Feldzug hervorrief, war der Boden für abenteuernde Emporkömmlinge günstig. Candragupta, ein Angehöriger der untersten Kaste, ging

aus den Wirren der Diadochenzeit als siegreicher Führer hervor. Nichts kann besser die Durchbrechung aller festen heiligen Schranken bezeichnen, als dieses Ereignis. Ohne Übertreibung darf man behaupten, daß erst Alexander der indischen Opposition gegen die Brahmanen die Wege geebnet hat. Im weitesten historischen Sinn ist Alexander, oder besser, sind die europäischen Zustände, die Alexander nach Asien trieben, mit Ursache der ersten Blüte buddhistischer Herrschaft.

316 v. Chr. hatte Candragupta die Oberherrschaft im Pandschab erlangt und 315 unterwarf er das Reich der Magadha, das unter ihm sich von der Mündung des Indus bis zu der des Ganges erstreckte. Als er 296 v. Chr. starb, war ein erstes Großkönigtum in Indien errichtet, ein Reich, das so stark war, daß die Diadochenfürsten sich wohl oder übel mit seinen Machthabern vertrugen.

Die Nachfolger des Königs aus der Cudrakaste mußten in geistiger Beziehung freier von Traditionen sein als die schon lange unter brahmanischem Einfluß lebenden Kshatriyas. So waren sie die gegebenen Förderer einer antibrahmanischen Religion, einer Religion, die sie brauchten, da ihr Herrscherdasein sich mit brahmanischer Theorie nicht vertrug. – Unter Candraguptas Enkel Asoka stieg das Reich zu höchster Blüte empor. Ganz Nordindien war unter seiner Herrschaft vereint. Wir können Asoka als den mächtigsten Herrscher Altindiens bezeichnen und als den berühmtesten Mann dieser Erde[108]. Sein Name ist einer größeren

Anzahl von Menschen bekannt als der Cäsars oder Napoleons, denn er gilt allen Asiaten als der Stifter der buddhistischen Kirche. Er hat den Buddhismus zur Staatsreligion seines mächtigen Reiches erhoben und durch zahlreiche Inschriften und Gedenksäulen für seine Verbreitung gesorgt. Als Staatsreligion und, nach Asokas Willen und Bemühen, als Religion der Massen mußte der Buddhismus viel von seiner ursprünglichen philosophischen Höhe verlieren und allmählich zu dem werden, was er heute noch ist.

b) Die Entwicklung des älteren Buddhismus. (Hinayanam.) Ursprünglich war der Buddhismus auf die enge Gemeinde der wandernden Bettler beschränkt. Wie im Jainismus hatte nur der Mönch vollen religiösen Wert, aber ebenso wie die jainistischen Mönche brauchten die Buddhisten als Grundlage ihrer materiellen Existenz einen Kreis von Upasakas, Verehrern. Diese hatten fünf Gebote zu halten (Verbot des Tötens, Stehlens, Lügens, des Trinkens berauschender Getränke und des Ehebruchs). Sie mußten außerdem, denn dazu waren sie da, die Bhikshus, die Mönche, durch milde Gaben ernähren. Die Mönche waren einer strengen Disziplin unterstellt, deren Durchführung bald feste Normen eines von Buddha kaum geplanten Ordens verlangte. Die Entwicklung der Mönchsdisziplin und des Ordenwesens wurde nachträglich sanktioniert, indem man sie als Resultat eines Konzils auslegte, das kurz nach Buddhas Tod stattgefunden haben soll.

Die Laienbrüder waren materielles Bedürfnis

für den Bestand der buddhistischen Sekte, aber auch umgekehrt; eine Umgestaltung der buddhistischen Sekte wurde zum geistigen Bedürfnis der im Weltleben verbliebenen Anhängerschaft. Die abstrakte Höhe des alten Buddhismus war in weiten Kreisen in keiner Weise zu halten. Die Legendenbildung begann und wurde Grundlage für die Vergöttlichung Buddhas. Dem gemeinen Mann genügt nicht die Lehre, er braucht einen Heros und einen Gott, von dem er diese Lehre empfängt. Der Gott steht bald über der Lehre, wird wichtiger als ihr theoretischer Inhalt; und aus der Philosophie, welche die Erlösung als Werk des einzelnen auffaßte, wird Religion, die Erlösung vom Heiland Buddha erwartet. War überdies die Religion mit den politischen Bedürfnissen neuer Herrscher verknüpft, so wurde auch von dieser Seite manches Entgegenkommen verlangt, das sich schwer mit der ursprünglichen Lehre vertrug. Asoka wurde Mitglied des Ordens und wurde doch wieder von den Bindungen des Ordens befreit, um sein Amt als Herrscher versehen zu können. Schon kurze Zeit nach Buddhas Tod bot so der Buddhismus ein völlig verändertes Bild.

Die Entwicklung verlief nicht ohne innere Kämpfe. Altgläubige trennten sich von denen, die zu Kompromissen bereit waren. Sekten und Untersekten entstanden. Auf dem Konzil zu Vaicali (etwa 360 v. Chr.) soll man sich um die Abstellung der Irrlehren bemüht haben. In Wirklichkeit dürfte es sich zu Vaicali nur um die Versammlung der Mönche eines kleinen Gebietes gehandelt

haben, die man nachträglich zum „Konzil" aufgebauscht hat. Das erste historisch sichere Konzil tagte unter Asoka zu Patna etwa 250 v. Chr. Auf ihm wurden die kanonischen Bücher festgelegt und damit den Anforderungen Rechnung getragen, die Asoka als Herrscher an seine Staatsreligion zu stellen gezwungen war. Die Staatsreligion durfte nicht dauernd Gefahr laufen, in Sekten auseinanderzufallen, sondern mußte einen dogmatischen Untergrund haben, auf den man in Zweifelsfällen stets zurückgreifen konnte. Gleichzeitig war mit der Fixierung des Lehrinhalts die politisch äußerst bedeutende Möglichkeit einer organisierten und zielbewußten Glaubenspropaganda gegeben.

Die von Asoka in Szene gesetzte Propaganda für die buddhistischen Lehren zeitigte Erscheinungen, deren Interesse weit über die engere Bedeutung des Buddhismus hinausgeht. Die indische Geschichte beginnt mit ihr, denn der König ließ überall im Lande Denksäulen und Inschriften anbringen, die zum erstenmal direkte Geschichtsquellen darstellen. Aber nicht nur die Geschichte tritt in Asokas Zeiten aus dem Dunkel der Sage, auch Indiens Kunst hat unter dem Einfluß des Buddhismus Asokas zum erstenmal Werte geschaffen, die sich bis in unsere Zeiten erhielten. Vor Asoka hatte man nur vergängliche Holzbauten errichtet, erst Asoka ließ das den religiösen Ewigkeitswerten entsprechende Baumaterial anwenden. Er baute zur Ehre Buddhas in Stein, ohne daß es seinen Architekten gelang, den ihnen im Fleisch sitzenden Holzstil ganz zu vergessen. Um die Heiligtümer wurden Steinzäune

gezogen, die nichts anderes als mühsame Nachbildungen von Holzzäunen waren.

Religiöse Begeisterung durchweht die Bauwerke jener Epoche und schafft einen Anfang, wie er sinngemäßer für indische Kunst nicht ausgedacht werden kann. Indische Kunst ist religiöse Kunst vom buddhistischen Anfang bis zum hinduistischen Ende. Das Schaffen des Kunstwerks ist heilige Handlung. In der Erstarrung späterer Tage ist es zur streng umschriebenen Kulthandlung geworden. Umfangreiche Bücher sprechen über die Riten, die bei Maß und Anlage einer Buddhafigur vollzogen werden müssen, „bis zum Beleben der Figur durch eine Reliquie und bis zum Öffnen der Augen“[109]. In Asokas Zeiten war die Kunst noch nicht starr, sondern schuf reinsten Ausdruck des ihr zugrunde liegenden geistigen Wesens. Einfach und streng, wie die Lehre des Buddha, waren die Bauten, die man über den Reliquien des Meisters emportürmte. Die „Stupa“ oder „Dagoba“, wenn sie Reliquien birgt, hat halbkugelförmiges Aussehen[110]./ Sie gleicht der „Wasserblase“[111], dem Symbol der vergänglichen Welt. „Er sah, daß alles eitel, leer und ohne Verlaß sei, gleich dem Pisangstamme oder der Wasserblase,“ heißt es in der Buddhalegende[112]. Nichts von wilder Sinnlichkeit, die später indische Kunstwerke durchzittert, ist in altbuddhistischen Bauwerken zu finden. Die erhabene Ruhe des Meisters scheint über sie gebreitet zu sein.

Der religiöse Impuls, der die indische Kunst aus dem vorgeschichtlichen Zustand der Holzbauten erweckte, um durch die Mittel der Kunst seinen Willen

in die Lande zu tragen, hat auch die Kraft entfaltet, über die Grenzen von Asokas Reichen hinauszugehen und die Keime zu legen, aus denen später die buddhistische Weltmission erblühte. Der Buddhismus, man darf wohl sagen der Buddhismus Asokas, nahm zunächst seinen Weg über Indien in südlicher Richtung. Der Missionswille des Königs hat ihn nach Ceylon gebracht. Asokas Bruder Mahendra hat persönlich Tissa, den König der Insel, bekehrt[113]. Innere, in der Lehre liegende Gründe für solchen Ausbreitungswillen gab es im älteren Buddhismus eigentlich nicht, da dieser durchaus egozentrisch eingestellt war und die Erlösung jedem einzelnen überließ. Die materiellen Bedürfnisse der Mönchsgemeinde aber drängten zu einer Verbreiterung der Basis, und die Verbindung mit dem mächtigsten politischen Gebilde auf Indiens Boden machte die äußere Mission zum außenpolitischen Faktor. In religiös begeisterten Individuen, die das, was sie selber für Heil hielten, stets anderen mitteilen wollten, standen den praktischen Bedürfnissen endlich die bei religiöser Propaganda notwendigen ideellen Kräfte zur Seite.

So hat der Buddhismus eine erfolgreiche Mission nach Ceylon getragen. Sie wurde von größter Bedeutung, denn auf der vom Norden Indiens weit entfernt liegenden Insel konnte sich die Lehre in viel reinerer Form als in ihrer ursprünglichen Heimat erhalten. Als Nordindien den Buddhismus bereits mit dem Dämonen- und Götterglauben des Volkes vermischte, wurden auf Ceylon noch die alten Traditionen gepflegt und um 45 nach Christi, nach langer mündlicher Überlieferung, zum erstenmal in

dem von uns mehrfach benutzten Palikanon fixiert. Im Gegensatz zu der in Nordindien gepflegten Form des jüngeren Buddhismus, die sich als Mahayanam, großes Fahrzeug, bezeichnet, wird die auf Ceylon aufrechterhaltene ältere Lehre, Hinayanam, kleines Fahrzeug, genannt. Auf Ceylon lebt der Buddhismus noch heute, nachdem er in Nordindien schon lange erloschen, und von Ceylon aus trat der reinere Hinayanabuddhismus seine Missionsreise nach hinterindischen Landstrichen an, die ihm bis heute eine zweite Heimat gewähren.

c) Die Geschichte der späteren buddhistischen Zeit. Das blühende Reich Asokas sank nach dem Tode des Königs schnell dahin. Dem Buddhismus war damit seine staatliche Stütze entzogen. Im Volke hatte er zwar schon so fest Wurzel gefaßt, daß er nicht unterging; aber dem freien Walten religiöser Kräfte wurde durch das Nachlassen staatlicher Aufsicht weiter Spielraum gewährt. Tiefgreifende Umwandlung des Lehrinhalts war die notwendige Folge. Bei diesem Umwandlungsvorgang haben außerindische Einflüsse keine große Rolle gespielt. Die Einwirkung griechischer Kunst auf frühbuddhistische Skulptur hat man zum Beispiel stark überschätzt. Sie stellt nichts anderes dar als eine auf den äußersten Nordwesten beschränkte Grenzerscheinung, die dem Einfluß der benachbarten griechisch-baktrischen Reiche und ihrer gelegentlichen Übergriffe ins Pandschab Dasein und Leben verdankt[114].

In Kämpfen gegen die Griechen hatte sich eine neue Dynastie des Reiches von Magadha um 150 v. Chr. noch einmal siegreich behauptet. Als

aber dieser vorläufig letzte Angriff europäischer Völker abgeschlagen war, folgte eine Zeit von Palastrevolutionen, die die Herrschaft so schwächte, daß Nordindien dem Einfall skythischer Völker nicht mehr zu widerstehen vermochte.

Schon jahrhundertelang hatten in den asiatischen Steppengebieten, denen die indischen Arier einst glücklich entflohen waren, unruhige Kämpfe um den Besitz der Weideplätze getobt. Gelegentlich nahmen die Bewegungen die Form von Völkerwanderungen an. Um das 2. Jahrhundert vor Christi wurden so die tibetischen Juetschi, vermutlich ein skythischer Stamm, von andrängenden Mongolen vertrieben. Sie gelangten in das griechisch-baktrische Reich, das seine Ausläufer damals bis in das Fünfstromland erstreckte, eroberten es um 140 v. Chr. und waren so unmittelbare Nachbarn der Inder geworden. Einer der skythischen Stämme drang, dem Kabulfluß folgend, nach Nordwestindien vor, machte dort 25 v. Chr. den letzten Resten griechischer Herrschaft ein Ende und gründete ein Reich, das sich unter dem König Kanishka über große Teile Nordindiens erstreckte. Kanishka machte die Religion des Buddha, so wie einst Asoka, zu seinem Glauben. Unter seiner Regierung fand ein Konzil zu Kaschmir statt, welches zeigte, daß seit Asokas Tagen sich im Buddhismus bereits starke Veränderungen vollzogen hatten. Die Einwirkungen des Volksglaubens, brahmanischer und drawidischer Art, die wir erwarten mußten, waren Tatsache geworden. In der neuen Form, Mahayanam genannt, begünstigte der skythische König die buddhistische

Lehre. Acvagosha, Buddhas epischer Biograph, lebte an seinem Hofe[115].

Bald zerfiel auch die skythische Macht und in dem ersten Jahrtausend nach Christi bestand Indiens Geschichte in einem unruhigen Kommen und Gehen von Reichen, in einem politischen Chaos, das jedem höheren geistigen Leben ungünstig war und den religiösen Urkräften des Volkes fast vollkommene Freiheit gewährte. In diesen Jahrhunderten wurde der Buddhismus zur polytheistischen Religion, die sich mit allem Dämonenspuk und Aberglauben des Volkes verbrämte.

d) Die Entwicklung des späteren Buddhismus. (Mahayanam.) Mit der Vergöttlichung Buddhas hatte die Umwandlung der alten philosophischen Lehre in religiöse Formen begonnen. Die Mahayanamtexte wurden in der Sanskritsprache fixiert und dadurch die Trennung gegen den Hinayanabuddhismus des Südens vollzogen. Von diesem Zeitpunkt an können wir von einer nördlichen und einer südlichen Form der buddhistischen Lehre sprechen, wobei wir nicht vergessen dürfen, daß auch die „südliche" Form einst im Norden entstand. – Als Quelle für den nördlichen Glauben kommt zunächst Acvagoshas Buddha Carita in Frage[115]. Das Buch fußt auf Balladen und Episoden eines älteren Sanskritwerkes, Lalita-vistara, das das Leben Buddhas bis zum Beginn seiner Lehrtätigkeit schildert. Dazu kommen noch ein paar Sanskrittexte und tibetanische sowie chinesische Quellen. Ein Kanon, wie südliche Buddhisten ihn haben, ist nicht oder nicht mehr vorhanden.

Zunächst stand der religiöse Buddhismus auch philosophisch auf nicht unbeträchtlicher Höhe. Nur hatte sich die Lehre, entgegen dem Sinne des Meisters, ins Metaphysische gewandt. Der Einfluß brahmanischen Denkens machte sich geltend. Der Geist war das erste. Erst durch „Trübung", durch „Nichtwissen" kam es zum Abfall vom Geist. Der Kosmos entstand[116]. In solcher Theorie wird Buddha naturgemäß göttlicher Geist. Er erscheint als Erlöser der Welt, der im Jenseitigen thront und in einem Verwandlungsleib auf die Erde steigt, sein Werk zu vollbringen. Er vermag in beliebiger Weise vervielfältigt zu werden. Jede Weltperiode braucht ihren Erlöser und bekommt ihn als irdischen Buddha. Dieser hat nach der Lehre von den Dhyani Buddhas sein reines Gegenbild in der mystischen Welt. Er ist nur Ausstrahlung seiner „Idee". Amitabha ist der, der dem historischen Buddha entspricht. Die Bodhisattvas als erste Emanation der mystischen Urform sind die im Himmel thronenden Vorstufen der irdischen Buddhas, unter denen Padmapani dem Gotama Buddha und Visvapani dem Maitreya, dem Erlöser der nächsten Weltperiode, entspricht. Den älteren Texten ist diese Lehre noch nicht bekannt. In jüngeren tibetanischen und mongolischen Texten des 10. Jahrhunderts aber wird in der Vielheit sogar wieder neue Einheit gefunden. Die Dhyani Buddhas erscheinen nicht mehr als selbständige Wesen, sondern sind Emanationen, die der Urbuddha, der Adibuddha, durch Meditationen hervorbringt. In ihm ist der Buddha als Typus gebildet, als höchste Idee des Heiligen und des Erlösers.

In den Regionen des Volkes mußten die zahlreichen Buddhas mit dem polytheistischen Pantheon der Epoche verschmelzen. Die Mystik, zu der die philosophischen Theorien ausgewachsen waren, bekam massive Gestalt. Eine ungeheure Mythologie wurde ihr handfester Ausdruck. Die Bodhisattvas erschienen als Götter und führten zu den endlosen Wiederholungen der späteren buddhistischen Kunst. Man konnte sie nur durch Symbole auseinanderhalten und gab ihnen zahllose Arme, um diese zu fassen. So unterschieden sich die Bodhisattvas kaum mehr von den dämonischen Göttern des Volkes. Das Nirvana des älteren Buddhismus mußte in diesem Glauben zum Paradies werden, dem eine schreckliche Hölle gegenüberstand. Die strenge Selbstbeschränkung, die das Heil nur vom eigenen Handeln erhoffte, machte einem Heilandsglauben Platz, für den Maitreya, der Erlöser der kommenden Welt, den Mittelpunkt abgab.

In der handfesten Mahayanamgestalt wurde der Buddhismus die bedeutendste Missionsreligion dieser Erde. Den Anstoß zur Mission hat auch hier wieder, wie einst Asoka für den Hinayanabuddhismus, ein König gegeben. Kanishka, von dem wir schon sprachen. Teile von Hinterindien, China, Tibet und Japan wurden Träger des buddhistischen Glaubens und bewahrten ihn bis in unsere Tage, nachdem er in Indien schon lange erlosch. Ohne weitere tiefgreifende Umänderung konnte diese Verpflanzung in fremde Klimagebiete nicht ablaufen. Man denke nur an die Gebetsmühlen Tibets und an seinen lamaistischen Papst[117], und man denke an die chinesische

und japanische Form, von der wir noch sprechen. In diesen Formen hat der Buddhismus nichts mehr mit den ursprünglichen Lehren des Gotama Buddha zu tun.

Das Schicksal des Buddhismus gleicht dem des christlichen Glaubens. Eine einfache Lehre wurde der nicht mehr erkennbare Grundstein eines ungeheuren Kirchen- und Dogmengebäudes, das außerhalb der ursprünglichen Heimat entstand. In Indien aber verlor der Buddhismus bald alle Bedeutung, wie das Christentum in seiner jüdischen Heimat. Innere Degeneration hatte zuerst die buddhistischen Klöster ergriffen. Keine starke Laienorganisation stand ihnen zur Seite, da der alte Buddhismus alles Heil auf die Mönche beschränkte. So war er nicht stark genug, um dem Einfluß des viel älteren Brahmanentums widerstehen zu können, sobald sich dieses mit den religiösen Kräften des Volkes verband. Die innere Wandlung, die der Buddhismus in Nordindien erlitt und die ihm Kraft gab, die halbe Welt zu bekehren, diese Wandlung ins Massiv-Religiöse, schloß für Indien die Keime seines Endes in sich. Sein Glaube war kaum mehr unterscheidbar von dem, der sich auf ein viel höheres Alter berief. Er mußte darum dem Ansturm einer gegenreformatorischen Bewegung erliegen.

IV. Das Zeitalter des Hinduismus

1. Die Sanskritrenaissance in der Philosophie

a) Die Entstehung der klassischen Philosophie. Die Entwicklung des späteren Buddhismus fiel, wie wir ausgeführt haben, in eine politisch äußerst unruhige Zeit, in der die angestammten Fürstentümer zum Teil fremden Eroberern untertan wurden, zum Teil sich in gegenseitigen Kämpfen zerfleischten. Die Macht des kriegerischen Adels war im Sinken begriffen, die der Brahmanen stieg aufs neue empor. Die Brahmanen griffen ein in die geistige Entwicklung der Epoche, denn die Zeit war für einen Kampf um alte Traditionen günstig geworden. Er hatte selbstverständlich niemals völlig geruht, dieser Kampf, aber erst jetzt fand er seinen neuschöpferischen Ausdruck in einer bewußten Sanskritrenaissance. Sie vollzog sich zunächst innerhalb der gelehrten Kreise, verfehlte bald aber auch nach außen nicht ihre Wirkung, da der ungeistig gewordene Buddhismus eine Erneuerung des philosophischen und religiösen Lebens verlangte.

Politische Mächte traten unterstützend hinzu. Im Verlauf der zahlreichen inneren Fehden der nordindischen Reiche war 290 n. Chr. Gupta, ein Vasall des Reiches von Magadha, das neben der skythischen Herrschaft immer noch lebte, mächtig geworden. Er machte sich unabhängig und wurde

der Begründer der nach ihm genannten Folge von Herrschern. Unter seinem Enkel Candragupta I. und dessen Nachfolger, dem „indischen Napoleon“ Samudragupta, blühte das Reich um 350 n. Chr. gewaltig empor. Die Glanzzeit dauerte bis in das 6. Jahrhundert nach Christi. Im bewußten Gegensatz zu den Traditionen des Reiches von Magadha, dessen Herrscherdynastien die Guptas verdrängt hatten, waren die neuen Könige antibuddhistisch gesonnen. Ihr Hof wurde der geistige Mittelpunkt der Sanskritrenaissance und gab der im Wachsen begriffenen brahmanischen Gegenreform eine mächtige Stütze. Der geistige Sieg der Brahmanen konnte sich um so leichter vollziehen, als der erfolgreiche Kampf gegen die indo-skythischen „Fremden“ das national indische Bewußtsein, soweit das in Indien möglich war, stärker hervortreten ließ. Nationales Bewußtsein ist meist mit Betonung traditioneller Werte vereint. In diesem Falle hieß das: Betonung der altbrahmanischen Kulturelemente, die sich unter der skythischen Fremdherrschaft nicht als Sonderrechte hatten geltend machen können.

Die Brahmanen begannen den gegenreformatorischen Kampf nicht plump, sondern bereiteten ihn in den höchsten Regionen der Philosophie fein säuberlich vor. Sie schufen in den „klassischen Systemen“ das geistige Hauptquartier, von dem aus die Leitung des Kampfes um die neue brahmanische Vormachtstellung erfolgte. Die „Systeme“ knüpften naturgemäß an die Gedanken der altbrahmanischen Philosophie, bis zu den Upanishads, an. In diesen und ihren ersten Umbildungen in der epischen Zeit

hatten wir so zahlreiche Keime künftiger Möglichkeiten gefunden, daß wir nicht verwundert sein dürfen, in der „klassischen Sanskritphilosophie" alle philosophischen Lösungsversuche zu sehen, die wir auch im Abendland treffen. Dualismus, Monismus, Atomistik, Monadenlehre, Materialismus und Idealismus, alle treten sie auf, wenn auch in echt indischem Gewand. Der indischen Eigenart entspricht ihre enge Verflechtung mit ursprünglich religiösen Systemen und ihr letztes Ziel: die Erlösung. Ja, nicht nur Philosophie wird um der Erlösung willen betrieben, auch Naturwissenschaft, Logik und Grammatik werden zu Erlösungslehren aufgebauscht. Für reine Wissenschaft bot das klassische Indien keinen geeigneten Boden. Die Phantasie und die freie Spekulation des Geistes überwucherte alles exakt wissenschaftliche Denken und spannte selbst Wissensgebiete, die uns nur auf erfahrungsmäßiger Grundlage möglich erscheinen, in mehr oder minder religiös orientierte Absichten ein. Nur die im freien Geist wurzelnde Mathematik konnte bei solcher Veranlagung des Inders wertvolle Früchte ausreifen lassen. Nicht die Geometrie, auf ihrem Gebiete ersetzte der Inder den Beweis durch Anschauung einer Figur, sondern die Arithmetik, diese in reinster Abstraktion wurzelnde Kunst, war das ureigentliche Gebiet indischen Könnens. Wir verdanken dem Inder die „0", das echt indische Symbol für das Nichts, dem so viele religiöse und philosophische Gedanken gegolten, und wir verdanken ihm die klare Einführung des Stellenwerts in das System der beim Rechnen verwendeten Zahlen[118].

Die Entwicklung der klassischen Systeme erstreckt sich über längere Zeit; wir müssen an die vierzehn Jahrhunderte von 200 bis 1600 denken. Wieder vergißt der unhistorische Sinn des Inders jede Chronologie und jede Entwicklung. Nur die Endergebnisse der einzelnen Reihen sind uns erhalten. Als Quelle kommt neben den Sutras der sechs „orthodoxen" Systeme und ihrer Kommentare vor allem ein Sammelwerk des Madhava-Acarya in Frage, das Deussen seiner Geschichte der klassischen Sanskritphilosophie teilweise eingefügt hat[119].

b) Die Systeme der klassischen Philosophie. Die Mannigfaltigkeit der Gedanken, die die Sanskritphilosophie bringt, gibt der des griechischen Denkens nicht nach. Wir finden Materialisten, Carvakas genannt, die nur vier Elemente kennen, aus denen der Geist wie die berauschende Kraft aus der Gärung entsteht. Lust gilt den Carvakas als einziges Ziel, und zwar Lust im rechten Genuß, der die Schmerzen und den Katzenjammer vermeidet[120]. Die Materialisten stehen in der Wertung Madhavas an unterster Stelle. Nicht viel besser sind nach seinem Urteil die Bauddhas oder Buddhisten, die in dem Bericht als untergeordnete philosophische Sekte erscheinen[121], und die ihnen verwandten Jainas[122]. Einige Systeme schließen sich an die im Volk lebendigen religiösen Sekten an, machen Vishnu zu einem theistischen Gott oder sehen in Civa den obersten Herrn der Welt. Dazwischen schieben sich „Philosophien" von eigener Art. – An der Spitze steht das „Quecksilbersystem", das Erlösung sucht durch Erlangung eines

unsterblichen Leibes, den man in Quecksilberkuren erringt. Eine andere Sekte glaubt die Erlösung in naturwissenschaftlicher Erkenntnis zu finden, eine dritte sogar im Studium grammatikalischer Gesetze. Kurzum, verschieden sind die Geister, die sich hier treffen, und verschieden an innerem Wert.

Am reinsten zeigt sich die Fortentwicklung der im altbrahmanischen Denken liegenden Keime in den Systemen des Yoga, der Sankhyaphilosophie und des Vedanta. Die Yogapraxis hat sich nach Deussen aus der Upanishadlehre von der alleinigen Wirklichkeit des Atman und seiner Identität mit unserem innersten Wesen entwickelt. Fällt das Wesen der Welt mit dem unserer eigenen Seele zusammen, so muß sich Erkenntnis erringen lassen durch Versenkung in eben diese innere Seele. Ein System gibt Anleitung, wie diese Versenkung vollzogen werden muß. Es besteht in Übungen, die Leidenschaftslosigkeit und vollkommene innere Ruhe erstreben. Atemregulierung, Meditationen und Konzentrationsübungen spielen eine wichtige Rolle. Als Lohn winkt die volle Beherrschung des inneren Menschen, und diese ist nach der zugrunde liegenden Theorie identisch mit der Beherrschung der Welt. Der Yogi kann Wunderdinge vollbringen – und liefert seine Lehre damit den Einwirkungen alter Zauberpraktiken aus. In den Köpfen einer nicht hochstehenden Anhängerschaft war so die Möglichkeit zu den Ausartungen gegeben, zu denen die Yogapraxis tatsächlich geführt hat.

In der Sankhyaphilosophie trägt der indische Geist der Predigt einer greifbaren Außenwelt

Rechnung, die für viele die Annahme der reinen Upanishadlehre unmöglich machte. Aus der Maya, dem Nichtwissen, das nach den Upanishads das wahre Wesen der Dinge verbirgt, wurde so im Kopf robusterer Denker eine dem „Geist", dem Atman, gegenüberstehende „Prakriti"materie. Keime dieses Dualismus haben wir schon in der Philosophie der Epen gefunden. Ja, auch der Atman war in seiner reinen philosophischen Höhe für viele unfaßbar. Er entwickelte sich zu einem persönlichen Gott, dem die ursprünglich mit ihm identischen Einzelseelen naturgemäß als besondere selbständige Wesenheiten gegenübertreten mußten. Die Erlösungslehre mußte im dualistischen Gedankenkreis neue Farben gewinnen. Die Außenwelt ist zwar nicht unwirklich, wie die Upanishads lehren, aber ihre Verhältnisse berühren die geistige Sphäre in keiner Weise. Nicht die Welt ist Täuschung, aber das „Leiden" ist Täuschung, dadurch entstanden, daß man die dem Geist gar nicht zugehörenden Verhältnisse in der Prakriti als eigenes Leiden empfindet. Ist die Täuschung erkannt, dann löst die Prakriti ihre Verstrickung mit Purusha, dem Geist, und das Heil ist gewonnen. Eine lange Gedankenentwicklung hat von den Upanishads zu diesen Anschauungen, die nicht frei von Widersprüchen sind, hingeleitet. Die Philosophie der Epen, von der wir sprachen, und deren Verwandtschaft mit dem System des Sankhyam auch in der Erlösungslehre erscheint, stellt in der Reihe jedenfalls einen Zwischenpunkt dar.

Am reinsten wird die Philosophie der Upanishads im System des Vedanta um das 4. bis 5. Jahrhun-

dert nach Christi zu Ende gedacht. In ihm sehen wir den eigentlichen Kernpunkt der Gegenreform, soweit sie sich in philosophischen Sphären vollzieht. Den späteren Philosophen blieben die in den Upanishads liegenden Widersprüche, die wir aus der langen historischen Entwicklung erklären, nicht verborgen. Historisches Werden war für den indischen Denker ganz ohne Wert, denn sein Sinn war stets um das Absolute bemüht. So half er sich, indem er kurzweg erklärte: in den Upanishads ist ein höheres Wissen verborgen, nur für eingeweihte Kreise bestimmt, und ein niederes Wissen, das dem Verstande des Laien gemäß ist. So sagt der Kommentar des Cankara zu alten Sutras, das für uns die Hauptquelle der Philosophie des Vedanta darstellt. Im „niederen" Wissen erscheint der Schöpfer der Welt in pantheistischen oder monotheistischen Formen. Die Einzelseele wird im Samsara durch tausend Geburten gejagt, und als Ziel der Erlösung gilt das Eingehen in Brahman als Gott. Das „höhere" Wissen schält den reinen Idealismus der Upanishadlehren heraus, den wir bereits früher eingehend zu schildern uns mühten. Das Wesen der Welt ist identisch mit unserem inneren Selbst. Beides ist „Atman", kein persönlicher oder pantheistischer Gott, sondern schlechthin einzige Wirklichkeit. Nur die Erkenntnis dieser Identität, nur die Erkenntnis, daß jeder von uns „das ganze, ewige, unteilbare, unwandelbare, alles Sein befassende Brahman selbst ist" [123], bedeutet Erlösung und vernichtet die Folgen der guten und bösen Werke, macht den ewigen Wiedergeburten ein Ende [124].

Damit ist der Zentralpunkt des neubrahmanischen Denkens oder besser das Zurückgehen auf altbrahmanisches Denken in aller Schärfe bezeichnet. Geist ist Wirklichkeit und Wirklichkeit Geist; das ist die Formel für eine Kultur, deren geistige Leitung wieder in die Hände der intellektuell eingestellten Brahmanen zurückfällt.

2. Die Kunst der Zeit

a) Die Literatur. Die Wirkung der brahmanischen Sanskritrenaissance mußte zunächst die benachbarten Bildungsschichten ergreifen. Oder vielleicht ist es besser, nicht von Wirkung zu reden, sondern zu sagen: Die benachbarten Bildungsschichten – Schriftsteller und Künstler – mußten fast gleichzeitig in den geistigen Strom der neuen Kulturepoche hineingerissen werden, wie die philosophischen Denker.

Die indische Literatur ist einem ungeheuren Urwald vergleichbar. Nur wenige klar umrissene Namen erhellen das Dunkel, und auch diese entbehren sehr oft des festen historischen Halts[125]. Auch ohne Chronologie vermag uns ein Blick in die Literatur wertvolle Dienste zu leisten. Die Philosophie umschreibt den Geist einer Zeit nur zum Teil, namentlich dann, wenn sie sich wie in Indien auf eigentlich religiöse Ziele beschränkt. Die Sehnsucht nach Ruhe, die Sehnsucht nach dem Nirwana im altbuddhistischen Sinn kann, wie wir betonten, nur eine Seite des tropischen Geistes bezeichnen. Im Grunde genommen ist sie bereits seine Verneinung, nicht sein ureigentümliches Leben. Der Tod, der

wildwuchernde Tod der tropischen Landschaft ist Antreiber des philosophischen Denkens. Das ihm entsprechende üppige Leben aber bleibt uns verborgen, wenn wir nicht von den stillen Höhen des abstrakten Denkens hinabsteigen in das Tal von „Dichtung und Wahrheit". Hier aber schlägt er uns entgegen, der Hauch dieses Lebens, wie ein glühender, alles verzehrender Wind. Die Liebe steht auch bei anderen Völkern im Mittelpunkt des Dichtens und Reimens. In Indien aber ist's eine Liebe von heißer, sinnlicher Kraft. In Indien ist die Liebe ein schmerzlich wollüstiger Kampf, man zerkratzt und beißt die Geliebte und wird nicht müd', die Nägelmale auf ihren Brüsten zu preisen. Ins Maßlose wächst alles wilde Begehren, ins Maßlose muß auch die Gestaltungskraft dichterischer Phantasietätigkeit treiben. Kein Gesetz des Denkens vermag sie zu zügeln in einem Lande, in dem selbst der Forscher nur allzuoft die Gesetze des Denkens verachtet. Im Taumel zieht bewegtes Leben an den Augen des Lesers vorüber, reißt ihn vom irdischen Schauplatz in die Zauberluft der Märchen, des Spuks, führt ihn zu göttlichen Höhen empor und jagt ihn durch Qual und Gemeinheit der Hölle. Wildwuchernd ist die indische dichtende Kunst – organischen Lebensgesetzen gehorchend – und dann doch wieder ins Überkultivierte, ja Perverse verfeinert, wie die Bildungsschicht der vornehmen Gents, für die man – und in der man – dem Volk unverständliche Sanskritverse schrieb.

In dieser Schicht ergab man sich mit vollem Genuß den raffinierten Feinheiten des Lebens;

man überließ die Sorge um Erlösung und Heil dem höheren Alter. Die brahmanische Regel von der Dreiteilung des Lebens in Schülerdasein, Hausherrnstand und Asketenschaft war zu bequem, um nicht auch in außerbrahmanischen Kulturkreisen verwandt zu werden, wobei der mittlere Teil des Lebensweges die größte Bedeutung erhielt. „Der Mann, dessen Lebensdauer hundert Jahre beträgt, teile seine Zeit und beschäftige sich mit der Dreizahl der Lebensziele, eins an das andere anknüpfend, ohne daß sie sich dabei untereinander beeinträchtigen[126]." Werden dann schließlich nicht hundert Jahre Lebensdauer erreicht, wer kann dafür? Man verliert eben schlimmstenfalls einen Teil des asketischen Katers. Die Obliegenheiten des Weltmanns, als da sind Spielen und Betreiben dilettantischer Künste, Sorge für Kleidung, rechten Gebrauch von Farbe und Schminkstift, Liebesabenteuer und reiche Geselligkeit, zu der man, da die Hausfrauen zu hausbacken sind, gebildete Hetären einlädt – werden in jenen Kreisen jedenfalls viel ernster genommen als tiefgründige Sorge um das Heil der in Samsara wandernden Seele. Daß bei solchem Publikum manche literarische Tagesgröße eine vornehmere Rolle zu spielen vermochte als der Dichter von Ewigkeitswert, wird jeder verstehen, der einen Blick in unsere eigene Gegenwart tat. Kunststückchen der seltsamsten Art waren beliebt. Verse wurden geschrieben, die, die Eigenart der Sanskritsprache benutzend, zwei ganz verschiedene Dinge gleichzeitig erzählten. Richard Schmidt teilt Beispiele mit. Der Sinn eines Verses zum Beispiel bedeutet: „An dem sandigen

Ufer der Narmada vollbringe an irgendeiner Stelle Bußübungen ruhigen Herzens, du Fester, Entschlossener! Welches andere Werk als dieses, welches mit der Weltseele vereint, gereicht hier auf Erden zum Heile?" – Eine andere Abtrennung der Silben genügt, um den Vers auch folgendermaßen zu lesen: „Indem ich im heißen Monat unruhigen Sinnes einem Freudenmädchen nachgehe, genieße ich an irgendeiner Stelle seligen Herzens die Lust der Liebe. Welches andere Werk als dieses, das einen mit einer fremden Frau vereint, gereicht hier auf Erden zum Heile[127]?" Strophen gibt es, die man von vorn nach hinten und umgekehrt zu lesen vermag – und wieder andere, die nur zwei oder gar nur einen Konsonanten enthalten.

Selbstverständlich sind derartige Kunststücke nur Ausnahmeerscheinung. Indien hat neben gutem Mittelmaß auch Werke geschaffen, auf die Europa schon vor langer Zeit aufmerksam wurde. Es sei nur an einen Mann wie Kalidasa, den Epiker, Dramatiker und Lyriker, erinnert, dessen Gedichte einst Goethe entzückten[128]. Jene Neigung zum Spielerischen aber zeigt doch, daß die Periode der Sanskritliteratur weite Strecken aufweisen kann, in denen man Gefallen an flacher Überfeinerung findet. Den wesentlich epigonenhaften Charakter kann die Literatur der Tage ebensowenig verleugnen wie die meist alte Lehren kommentierende Philosophie. Am Ende der Sanskritzeit war in den führenden Schichten die kulturerzeugende Kraft schon versiegt.

b) Die bildende Kunst. Näher als die dem Volke unverständliche Sanskritliteratur führt uns die bildende Kunst an das geistige Leben der Masse. Zwar kennt Indien keine so hoch entwickelte Kunst des täglichen Lebens, wie wir sie in Ostasien bewundern. Geräte und Schmuck sind oft von barbarischem Prunk, ja sie haben durch Überladung des Menschen mit Ringen und Ketten auch die Entwicklung der Plastik ungünstig beeinflußt. In der Öffentlichkeit aber wird Kunst zum Ausdruck des religiösen Gefühls. Alle Kunst in Indien ist religiös. Bauen ist heilige Handlung – Götterbilder formen nicht minder. Etwas vom Geist der Masse, des breiten Urgrunds religiöser Entwicklung muß darum im Kunstwerk leben und nach Gestaltung verlangen.

Seit den frühbuddhistischen Tagen hat sich ein gewaltiger Umschwung vollzogen, den wir aus Mangel an chronologischen Daten nicht im einzelnen aufdecken können. Die Nüchternheit altbuddhistischer Bauwerke schwand langsam dahin. Sie wurde von denselben Einflüssen verdrängt, die auch die Lehre des Buddha allmählich verändert haben. Die Stupas bekamen einen Unterbau, sie ruhten nicht mehr flach auf der Erde, sondern wurden zu Türmen und wuchsen sich allmählich zu der neubrahmanischen Bauform der Pagoden aus. War die Stupa als Wasserblase das Symbol der vergänglichen Welt, so sieht der Hindu im schlanken Turm der Pagode ein phallisches Zeichen und deutet damit den inneren Sinn neureligiösen Kunstschaffens an.

Ja, diese Kunst ist ein Geschenk der ewigzeugenden Kraft tropischer Welten. In einem Lande, dem

die Arbeit der einen Hälfte des Volkes genügt, um die andere Hälfte mit zu ernähren – oder bei Ausbleiben des Regens beide verhungern zu lassen –, war der Boden günstig für eine üppig wuchernde Kunst. Nicht konstruiert, nein organisch ist die Form ihrer Werke. Meßinstrumente und Pläne wurden kaum verwendet. Wie Pflanzen wachsen die Tempel aus dem Boden empor – zahllos und maßlos. Menschenarbeit wird für nichts geachtet. Die Tempel haben die Ausdehnung von Städten – oder werden gar nicht gebaut, sondern aus dem rohen Fels mit allem Schmuck, aller Skulptur und Ornamentik Stück für Stück herausgehauen. Und wie die Natur ihre tropischen Räume mit Myriaden von Einzelwesen bevölkert, so übergießt der Inder sein Bauwerk mit unermeßlichem Schmuck. Es wird verdeckt von Skulpturen. Der Gedanke materialgerechter Form, um den unser westliches Bauschaffen kreist, ist dem Inder niemals gekommen; sein Werk verschwendet den Baustoff wie die Natur und treibt von vornherein barocker Formlosigkeit zu. Im Verdecken der konstruktiven Elemente liegt tieferer Sinn. Das Material wird aller Schwere entkleidet, in ein Flimmern und Flirren der Schmuckteile zerstäubt. Farben, Vergoldung, eine tropische Sonne und eine vor Hitze zitternde Luft tun das ihre, um ein ganzes Bauwerk in die Regionen des Geistes zu heben und damit zum letzten Symbol alles religiösen Strebens zu machen.

Tritt man näher, so offenbart das Bauwerk die naturhaften Wurzeln des religiösen Erlebens. Was durch ferndunstige Luft wie reiner Geist und reine

Seele erscheint, löst sich auf in ein wildes, orgiastisches Fest der sinnlichen Liebe. Die Skulpturen, die das Bauwerk bedecken, atmen die Glut heißen Begehrens. Die Frauen sind üppig in Brust und in Hüften, hingegeben an ein „träumerisches, fast pflanzenhaftes Dasein“[129], hingegeben dem Manne, und die Männer, die Götter, zeigen in höchster Eindeutigkeit das Leben der Triebe. Hier wird das Bauwerk zum Symbol der indischen Seele. Aus den Tiefen der Natur ist sie geboren, und aus den Tiefen einer starken Natur saugt sie die Kraft, sich emporzuschwingen zu den reinsten Höhen geistigen Lichts. Wie die Natur selbst ist das Bauwerk des Inders. Wie der tropische Wald. Vom fernen Berge gesehen, gleicht er einem ewig ruhigen grünenden Meer, aus dem tausend Stimmen in vollem Akkord sich erheben. Tritt man ein in die Wirrnis seines Geästes, so löst er sich auf in ein wildes Begehren, in ein kämpfendes Drängen geil wuchernder Pflanzen nach Licht, in schreiende Liebe und in kreischenden Tod[130].

3. Die Religion des Hinduismus

a) Die Entstehung des Hinduismus. Die Beschreibung der indischen Kunst zeigte bereits, wie weit sich Indiens Kultur vom altarischen Geiste entfernte. Etwas Neues war entstanden. Die Zeit hatte ihre Arbeit vollbracht. Die in die Tropen Eingewanderten waren Tropenbewohner geworden, das indische Klima hatte sie zu Indiern gemacht. Gleichzeitig hatten die politisch unruhigen Zeiten des 1. Jahrtausends nach Christi die Völker so durch-

einander gemengt, daß aus der alten Zweiheit von Ariern und Ureinwohnern eine neue Einheit, der „Hindu“ wurde. Äußerst mannigfach war zwar immer noch die Farbschattierung der Menschen, verwirrend die Fülle der Sprachen. Über aller Buntheit aber schwebte als gemeinsame Stimmung der hinduistische Geist. Seine ihm angemessenste Äußerung müssen wir in den Regionen suchen, die das Leben des Volkes mit dem geistigen Leben verbinden. Es sind nicht die Sphären der Philosophie, nicht die Kreise der Kunst, sondern die weiten Räume des religiösen Erlebens.

Aus zwei Quellen empfing hinduistische Frömmigkeit Nahrung und Kraft. Eine lag in der stets lebendigen, literarisch unzugänglichen Volkstradition. Sie wird ihren ursprünglich indo-iranischen Inhalt immer mehr den tropischen Einflüssen angepaßt haben und von einer Vermischung mit drawidischem Religionsgut nicht frei geblieben sein. So mag am Beginn des 1. Jahrtausends nach Christi im Volk ein Glauben gelebt haben, der letzte Erinnerungen an altarische Götter mit dem düsteren Dämonenspuk mischte, den die tausendfache Todesdrohung der tropischen Welten erzeugte und den sie mit orgiastischer Sinnlichkeit paarte, wie indische Erotik sie wollte. Dieser volkstümliche religiöse Gehalt wird langsamen Wandlungen unterworfen gewesen sein, von denen die indische Literatur, die sich auf den Höhen des Geistes bewegt, nichts berichtet und weiß. In dem Endergebnis seiner Entwicklung stellte das religiöse Leben des Volkes die Macht dar, mit der brahmanischer Wille rechnen

mußte, wollte er aufs neue die Herrschaft über die großen Massen erringen.

Eine zweite Quelle hinduistischer Religionsform ist damit entdeckt. Die Brahmanen griffen ein in die formale Ausgestaltung des Glaubens. Sie konnten dabei selbstverständlich nicht in ihrer abstrakt-philosophischen Höhe verharren, sonst hätten sie zwar philosophische Systeme entworfen, aber die Masse an einen ihnen fremden, volkstümlichen Buddhismus verloren. Das Religionsgut des Volkes war da, sie mußten rechnen mit ihm. Und paßte es in seiner Wildheit und Orgiastik auch nicht zur Reinheit brahmanischen Denkens, so war es doch möglich, daß sich dies Denken in ganz äußerer Weise mit der Form des Volksglaubens vermählte. Der Inhalt wurde hierbei auf keiner Seite berührt, und doch war ein Zusammenhang da, der zur Aufrechterhaltung der geistigen Herrschaft genügte. Die Götter wurden vom Volk und vom Priester mit gleichen Namen belegt: was brauchte man mehr, um die Einheit des Glaubens deutlich zu machen? Im europäischen Christentum ist es nicht anders. Der über Hölle und Himmel gebietende Gott des Hinterwaldbauern ist von der Gottheit des hochgelehrten jesuitischen Paters ebenso verschieden wie der dämonische Civa des indischen Kuli von der Vergeistigung Civas in einer brahmanischen Philosophie. Eine Reihe immer höher steigender Formen, die von den wildesten Tiefen bis zu den reinsten Höhen emporwächst, wurde der Inhalt des alle Teile des Volkes umschließenden hinduistischen Glaubens. Was die Brahmanen diesem wogenden In-

halt geliefert haben, war die äußere Einheit der Namen, um die sich aller Inhalt gruppierte; das formale System der Göttergestalten Vishnu und Civa und Brahman als höhere geistige Einheit. Dem in tausend Farben schillernden Inhalt aber, der sich unter diesen Formen verbarg, entsprachen ebenso viele Sekten, in denen sich das religiöse Leben des Volkes vollzog.

b) Das Wesen des Hinduismus. Im Sektenwesen hatte der Hinduismus die Gestalt gefunden, die allein dem indischen Kastenwesen entsprach. Die Trennung in kleine und kleinste Gesellschaftsgruppen, wie das Kastenwesen sie brachte, hätte eine religiöse Einheit gar nicht vertragen. Die hohen Schranken zwischen den Kasten mußten vor allem in rituellen und kultischen Vorschriften bestehen. Nur dann waren sie in geistigem Sinne unübersteiglich. Was in jedem anderen Lande die Herrschaft einer Priesterschicht für immer zur inneren Schwäche verurteilt hätte, der Zerfall in Sekten, wurde im Lande der Kasten zur Stütze der Macht. Über allen Sekten und Kasten, die selbstverständlich trotz mancher Berührungspunkte nicht zusammengeworfen werden dürfen, thronte das hinduistische Dogma von der schlechthinnigen Verbindlichkeit der rituellen Sekten- und Kastengebote und machte es den Brahmanen möglich, durch Teilung zu herrschen.

Nach den kurzen Andeutungen des vorigen Abschnitts müssen die Sekten eine zweifache Schichtung aufweisen: eine Gruppierung nach der im Mittelpunkt der Verehrung stehenden Gottheit und eine Staffelung nach der geistigen Höhe des gepredigten

Heilsweges. Die Götter, die man verehrte, haben wir schon oben genannt. Vishnu und Civa standen voran. Brahman war auf die Kreise der Intellektuellen beschränkt. Dagegen trat die weibliche Form der hinduistischen Götter als Sakti, Laksmi, Durga oder Kali oft in den Mittelpunkt des Dienstes einer Sekte. Nach der geistigen Höhe des Heilsweges lassen sich in jeder dieser an Civa oder Vishnu orientierten Sektengruppe drei Hauptschichten herausheben: eine philosophische, eine kultische und eine orgiastische Form.

Die philosophische Schicht im hinduistischen Sektenwesen haben wir bereits oben behandelt. Sie fällt mit den Systemen der Sanskritzeit und ihren volkstümlichen Ausläufern zusammen. Mit der „Yogapraxis" grenzt die intellektualistisch eingestellte Heilstechnik dieser philosophischen Schicht an die Askese. Die Heilswege sind vielfach und werden, auch von einer Person, sei es gleichzeitig, sei es in verschiedenen Lebensstadien, oftmals gemischt. Der Brahmane, der im Alter dem „Nachdenken" lebt, widmet sich während des „Hausherrnstandes" dem Kult. Er ist Priester, im Sinne eines freien Berufs, als Seelsorger des einzelnen, wie wir schon früher betonten. Auf tieferer Stufe ist er Tempelpriester geworden und lebt als solcher für den Kult einer niedrigen Kaste. Unmerklich führen die rituellen und kultischen Bräuche zu der untersten Schicht des hinduistischen Glaubens. Der Kult vieler Sekten wird zum obszönen Geheimdienst sexueller Orgiastik und artet aus in grausamste Wildheit, die selbst bis in unsere Tage vor Menschenopfern nicht scheute.

c) Vishnuismus und Civaismus. Die ersten Keime vishnuitischer Sekten haben wir bereits in dem Heilandsglauben der Epen gefunden. Ein alter vedischer Gott hat sich mit den Erinnerungen an einen legendarischen Heros, Krishna, der als Inkarnation Vishnus erscheint, zum typischen Heiland vereint. Die „Gnade", die „Gottesliebe" wird zum Träger erlösender Kraft. „Glauben" und „Liebe" zum Heiland bezeichnen die Wege des Heils. Wie im Europa des Mittelalters bleibt diese „Heilandsliebe" auf erotischem Grund und schafft sich eine weibliche Form, Laksmi, die Gattin des Vishnu. In tieferen Schichten wird aus der an den Westen gemahnenden „Heilandsminne" greifbare Orgiastik; Hingabe an den Priester ist heilige Handlung. Das erotisch-religiöse Moment zeigt seine indische Form. Die religiöse Erotik des Abendlandes verehrt, von Ausnahmen abgesehen, vor allem Maria, die Mutter, oder Maria, die göttliche Jungfrau. Seine Erotik geht im Prinzip nicht bis zum triebhaften Ausbruch und zeigt nicht selten eine aus der Verdrängung des Sexuellen geborene hysterische Färbung. Dem Inder ist diese meist fremd, da der seiner Natur entsprechende Glaube keine sexuellen Verdrängungen kennt. Der Phallus ist ihm so heilig wie dem westlichen Mönch die jungfräuliche Göttin. Wir dürfen den Inder nicht mit europäischen Maßstäben messen. Eingespannt in eine urkräftig zeugende tropische Welt, wird das „ewig Männliche" ihm zum Symbol.

Krasser noch als in vishnuitischen Kulten kommt die Orgiastik in civaistischen Sekten zum Durch-

bruch, in denen sie sich mit wilder Grausamkeit paart. Ihr Gott ist ganz dazu angetan, Träger alles Unheimlichen und Dunklen zu werden. Alle Kräfte Indiens haben an seinem Wesen gebaut. Aus dem wilden Rudra der Veden, den man euphemistisch den „Gütigen" (Civa) nannte, ist er entstanden. Drawidischer Dämonenglaube stattete seinen Charakter aufs furchtbarste aus. Schlangen umringeln den Leib, Schädelketten klappern im Nacken. Tausend Arme, tausend Beine, Köpfe und Augen überwuchern den Körper. Alleszerstörer ist Civa, Gott des Todes, der Krankheit, der Pest. Und Allesérzeuger, denn aus dem modernden, verwesenden Tod sprießt das üppige Leben des Urwalds. Der Phallus ist Civas Symbol. Im Rausche wird er verehrt. Grauenvolle Riten werden vor seinem Zeichen vollzogen. Gewaltsamste Askese der civaitischen Yogis bildet den düsteren Grund, vor dem die maßlose Leidenschaft wildesten Trieblebens taumelt.

Unsere Beschreibung des indischen Geistes wäre nicht vollständig gewesen, hätten wir nicht seiner Nachtseiten gedacht. Nun ist er in großen Zügen umrissen. Kein fertiges Dasein hat uns die Betrachtung gezeigt, sondern ein langsames Werden. Den Abschluß der Entwicklung haben wir als Hinduismus bezeichnet. Im Hinduismus hatte sich die Anpassung des Volkes an die neue Heimat vollzogen. Das Rad wäre stillgestanden, wenn nicht neue Störung neues Leben nach Indien hineingebracht hätte. Von außen kam das Schicksal, zum zweitenmal seit vieltausend Jahren. Damit

änderte sich das Bild des Geschehens und wiederholte sich doch in ähnlicher Art. Auch die neuen islamitischen Kräfte konnten sich dem Einfluß von Indiens Erde und Indiens Klima in keiner Weise entziehen. Sie eroberten Indien – und Indien eroberte sie. Ein neuer Prozeß der Anpassung begann. Er war noch nicht zu Ende geführt, als in unseren Tagen eine dritte, von Europa kommende Störung Indien in Unruhe versetzte.

V. Die Zeit der Fremdherrschaft

Die Stürme, die über Indien im 2. Jahrtausend nach Christi dahinbrausen sollten, kündigten sich schon am Ende des 1. Jahrtausends an. Jaipal, ein Fürst im Fünfstromland, wurde um 980 in Kämpfe mit seinen westlichen mohammedanischen Nachbarn verwickelt. Nach einer unglücklichen Schlacht bei Lamgan im Jahre 988 fielen plündernde Horden in Indien ein und brachten unter Sabuktegin die Kabulmündung, Indiens Pforte, in ihre Hand. Sabuktegins zweiter Nachfolger, Machmud (1030 gestorben), eroberte in sturmgleichen Vorstößen das Fünfstromland und das Tal des Indus bis hinab an das Meer. Unter seinen Nachfolgern zerfiel dieses Reich der „Ghazniden". Nun beginnt eine unruhige Zeit. Eine mohammedanische Dynastie wird von der anderen verdrängt. Manche Dynastie hat nur wenige Jahre regiert. Mord, Palastrevolutionen und Aufstand der Statthalter wechseln sich ab mit Haremsintrigen und Eunuchenränken. Ein Krieg jagt den anderen. Manchmal dehnen sich die mohammedanischen Reiche fast über ganz Indien aus, dann werden sie wieder auf die nächste Umgebung einer nordindischen Stadt zusammengedrängt[131]. Schwere Leiden hat mohammedanischer Glaubenseifer über die indischen Völker gebracht. Die Gegensätze der Rassen, des Glaubens, der Kultur und der Sitten prallen hart aufeinander und verhindern eine ruhige Weiterentwicklung des

geistigen Lebens. Erst um 1300 hat das indische Klima die fremden Herrscher so weit gepackt und verändert, daß ein allmählicher Ausgleich sich zu vollziehen beginnt. Die Mohammedaner finden teilweise hinduistische Sitten bequem, und im Lande religiöser Duldsamkeit beginnt auch ihr Glaubenseifer langsam schwächer zu werden. Manche Herrscher sind freigeistig und tolerant, wenn auch zelotische Nachfolger sehr oft wieder zerstören, was ihre Vorgänger erbaut.

Mit dem Jahre 1525 beginnt eine Zeit größerer Ruhe, die die Ausbildung jener mohammedanisch indischen Kultur, die heute noch Indiens Charakter bestimmt, ermöglichte. Sultan Baber, ein kleiner Fürst im Gebirgsland des oberen Oxus, eroberte unter schweren Kämpfen das ganze nordindische Tiefland und wurde Begründer der Dynastie der „Mogulkaiser", deren Kraft Indien die größere Ruhe der zweiten mohammedanischen Epoche verdankt. Unter Babers Nachfolgern ist vor allem Akbar berühmt (1556–1605). Sein Hof wurde der Mittelpunkt eines regen geistigen Lebens. Am Donnerstag abend versammelte er Priester und Philosophen aller Religionen, Brahmanen, Moslems und jesuitische Missionare, um aus ihrem Glauben eine Religion zu schaffen, die alle Völker zu vereinen vermochte. Über die Kreise des Hofes hinaus hat dieser künstliche Aufbauversuch nicht gewirkt, weitgehende Toleranz aber war seine politisch wichtige Folge. Die Kunst wurde am Mogulhof eifrig gepflegt. Die indische Miniaturmalerei verdankt der Initiative Akbars ihr Dasein und ihre

Blüte[132]. Unter Schah Jehan wurde am Anfang des 17. Jahrhunderts jener „Traum in Marmor", das Taj-Mahal, Mausoleum der Lieblingsgattin des Kaisers, erbaut, der noch heute als die vollendetste Äußerung islamisch-indischen Kunstschaffens gilt. Nicht indisch mehr ist dieses Werk und auch islamisch nicht im westasiatischen Sinne. Indiens Geist hat sich mit dem Islam vermählt. Das Wildsinnliche hinduistischer Skulpturen schwand hin und machte zarter Ornamentik Platz. Die reine Geistigkeit des gesamten Baues, die Entmaterialisierung des Stoffes, die uns am hinduistischen Tempel ergriff, aber ist auch im mohammedanischen Bauwerk erhalten, ja vielleicht sogar noch gesteigert. Ganz anders ist dieser Bau als die Alhambra, die Manifestation islamischen Geistes im äußersten Westen, oder als irgendeine Moschee der westasiatischen Küste. Viel zarter, duftiger, dem Flimmern der tropischen Sonne gemäß. Und doch kann er islamische Züge nicht leugnen. Indien und der Islam haben sich vorahnend gefunden in ihm.

Die Kunst ging in den Regionen des Geistes der Entwicklung der Dinge voran und hat einen Punkt erreicht, bis zu dem ihr die Welt der Tatsachen nicht folgte. Mancher Rückschlag hielt die islamisch-indische Anpassung auf. Religiöse Drangsalierung folgte auf die Toleranz der ersten Mogulherrscher. Die Gründung indisch-nationaler Reiche war die indische Antwort. Sie machten als Staat der Marratten den Mogulkaisern viel zu schaffen und haben um 1686 Südindien der mohammedanischen Herrschaft entrissen. Das religiöse Leben der Inder, das in der Sekte

der Sikhs zu einer Versöhnung mit mohammedanischem Glauben bereit war, wandte sich unter dem Einfluß neuer Bedrückung mit eben dieser Sekte am stärksten gegen mohammedanische Herrschaft. Aus der Religion erwuchs die nationale Idee. Sie ist ebensowenig zur endgültigen Auseinandersetzung mit den islamitischen Eroberern gekommen, wie diese zur vollen Verschmelzung mit dem indischen Wesen. Die Welt der Tatsachen ist den Vorahnungen der Kunst nicht gefolgt, denn der Einfall Europas lenkte die Entwicklung in andere Bahnen.

Von einer geistigen Einwirkung Europas auf indisches Denken war keine Rede. Europa kam nicht mit seinen Denkern, seiner Kunst, seiner Seele, Europa kam mit seinen Kaufleuten und seinen Armeen. Es zeigte sich von der schlechtesten Seite, was Wunder, wenn wir in den Augen der Inder als Barbaren galten. Erst heute beginnen sich zarte geistige Fäden zwischen Europa und Indien zu spinnen. Die Völker haben beide voneinander zu lernen. Einseitig wird der Einfluß nicht bleiben. Was er aus Indien macht, können wir heute nicht wissen.

Unsere Arbeit haben wir zu Ende geführt, indem wir die Entwicklung bis an die Schwelle der Zukunft begleiteten. Eine Entwicklung war es, ein Werden, kein stumpf stagnierendes Sein, wie manche Westeuropäer vermeinen. Eine Entwicklung freilich, die in anderen Bahnen verlief als die, an deren Spitze wir stehen, die aber gerade in diesem Anderssein für uns größte Bedeutung besitzt. Wir können die Menschheit niemals verstehen, wenn wir nur die uns zugewendete Seite betrachten.

China

I. Die Grundlagen der chinesischen Kultur

1. Land und Klima

a) Die geographische Grundlage. Indien hat uns ein Volk gezeigt, das erst in neuer Heimat – und erst durch diese – zu dem wurde, was es ist. An keiner Stelle der Erde tritt die gestaltende Macht des geographischen Klimas mit solcher Deutlichkeit vor unsere Augen, wie gerade hier, wo sich tropisch extreme Daseinsbedingungen in einer Zeit auswirken konnten, die wir noch einigermaßen „historisch" nennen. Die gewonnene Erkenntnis läßt bei Kulturen, deren Werden sich in vorgeschichtlichen Zeiten vollzog, gleiche Abhängigkeit des Menschen von der naturhaften Grundlage seines Daseins vermuten. Unsere Betrachtung muß daher stets mit einer geographisch-klimatischen Erörterung anfangen, auch dort, wo uns, wie in China, beim Hellwerden des vorgeschichtlichen Dunkels Kulturen von seltsamer Vollendung entgegentreten. Irgendwie muß selbst diese Vollendung in der Landschaft begründet sein.

Indiens Schicksal zog wie ein breiter, ruhig hinfließender, aber doch mächtig vorwärts drängender Strom an unseren Augen vorüber. Chinas Kulturgeschichte gleicht einem Meer. Sie ist nicht be-

wegungslos und sie ist nicht starr, wie man oft behauptet, aber all ihre Bewegung schreitet nicht vor. Ein Wogen ist sie, kein fließender Strom. Wie Meer und Fluß sind China und Indien verschieden. Letzte Ursachen entdeckt ein Blick auf die Karte. Indien, wie wir es sahen, war eine Abfolge in sich verschiedener Landschaften, die der eindringende Arier besetzte. Von den Höhen Irans kam er, ins subtropische Pandschab stieg er hinab. Die Tropenluft um den Ganges wurde sein Schicksal, und im Dschungel des Dekan wurde er eins mit dem Volk, das schon vor ihm diese Striche bewohnte, und wurde er eins mit den Tropen. Chinas Boden entbehrt der Mannigfaltigkeit in keiner Weise. Schon die Ausdehnung von 45° n. Br. bis nah an die Tropen sorgt für reichen Wechsel des Klimas. Trotzdem fehlen jene großen, scharf geschiedenen Glieder, die wir in Indien trafen. Abgesehen von den für Chinas Kulturproduktion unwichtigen Gebirgen des Randes, füllt ein Ineinander von Hügeln und Ebenen Chinas Landschaft. Mannigfaltig ist sie, aber mannigfaltig im Kleinen. Das Ganze des Landes schließt sich in starrer Einheit zusammen. Hügel, Flüsse und Ebenen sind in steter Wiederholung über China gebreitet. Sie gliedern nicht, sie scheiden nicht, ja sie verbinden die Länder und lassen kreuz und quer Verkehrsstraßen zu[1].

Bis zur kontinentalen Schwerfälligkeit steigt diese Einheit empor. Einen riesigen, ungeteilten – höchstens verzettelten – Landkomplex zeigt uns die Karte. Im Innern treten fast nirgends scharfe Grenzen oder Verkehrshindernisse auf. So können keine

Gegensätze aneinanderstoßen. Die Kultur des Landes muß gleichmäßig sein, wie das Auf und Ab seiner Hügel und Täler. Über ungeheure Strecken fließt die Gleichmäßigkeit hin, über den ganzen Länderkoloß von asiatisch kontinentaler Schwere. Die Kultur muß so selbst schwerfällig werden wie der Riesenleib des asiatischen Festlandes.

Kontinental ist Chinas Boden und Klima, und kontinental ist Chinas Kultur und Geschichte. Ein Stück vom Festland „Asien", so steht es vor uns. Im „Festlandsein" umgrenzt sich sein Schicksal. Die Küsten – so gut sie für die Schiffahrt im einzelnen sind – verschwinden gegen die Masse des dahinterliegenden Landes. Der Seehandel hat niemals eine große Rolle gespielt. Fast nur Küstenschiffahrt hat der Chinese betrieben, und auch diese suchte er durch binnenländischen Kanalverkehr zu ersetzen. Der Kaiserkanal, der sich in mächtiger Ausdehnung parallel zur Küste des Meeres durch Nordchina hinzieht, ist wie ein Symbol für den kontinentalen Charakter des chinesischen Volkes.

Nein, nicht das Meer und die Länder des Meeres haben Chinas Schicksal bestimmt, sondern das Land, das ungeheure asiatische Land, als dessen Ausläufer China erscheint. Schon die Erdgeschichte verbindet China mit der innerasiatischen Scholle. Durch Randzerrungen gegen den Ozean entstanden Stufen, die an der Außenseite relativ hoch blieben, als Ganzes aber um so tiefer sanken, je näher sie dem Ozean lagen. Als Ostrand Hochasiens, als Mandschurei, und bergiges China und als tiefes China nebst dem Boden des chinesischen und japanischen Meers folgen

die Stufen aufeinander. Alle Wege aus Hochasien weisen über diese Stufen hinweg in die chinesische Landschaft. Der Hoangho führt den Hauptweg hinab. Ihm folgten die Nomaden, die China unterwarfen, um sich seiner Kultur zu beugen, ihm sind in Urzeiten vielleicht die Chinesen gefolgt, und an seinen Ufern haben sie im Kampf mit den Nomaden ihre Provinzen in mongolische Gebiete hineingeschoben. Nie war der Zusammenhang Chinas mit Hochasien unterbrochen, nie hat Hochasien aufgehört, die Geschicke Chinas mitzubestimmen.

Trotz dieses Zusammenhanges kann man von einer Abgeschlossenheit Chinas sprechen. Breite Volksmassen hätten aus den genannten Pforten hervorbrechen können, aber sie brachen nicht hervor, weil die Volksmassen fehlten. Hochasien vermochte nur Nomaden zu nähren, deren Anzahl gegen die Einwohner Chinas verschwand. Tatkräftige Eroberer gab es unter den Hirtenvölkern zwar oft. Sie eroberten die politische Macht mit Chinas Kaiserthron, wurden aber aufgesaugt und unterworfen von der ihnen tausendfach überlegenen alten Kultur. Aus Innerasien konnten keine Lehrmeister kommen. Nach Westasien aber war der Weg viel zu schmal, zu gefährlich und weit, um an den Bergrändern Mongoliens entlang durch mühsame Karawanen mehr zu bringen als einige wenige kostbare Waren. Von Indien, dem nächsten Kulturland, schließlich war China durch hohe Bergwände getrennt, die erst buddhistischer Missionswille zu übersteigen vermochte. So hat keine Kultur von außen so wenig Einwirkungen erfahren wie die des Reiches der Mitte.

Die kulturelle Abgeschlossenheit war für China kein Unglück. Es bedurfte der Nachbarn nicht, denn in den ungeheuren Räumen seiner eigenen Landschaft konnte es alles hervorbringen, was es zum Dasein brauchte. Ja, die feingliedrige Mannigfaltigkeit seines Bodens und die riesige, über zwei oder drei Klimazonen sich hinstreckende Ausdehnung des Reiches vermochten sogar die Bedürfnisse eines hochgesteigerten Kulturlebens ohne nennenswerten Außenhandel zufriedenzustellen. China wurde zu einer Kulturwelt für sich.

Selbstverständlich sind die einzelnen Teile des riesigen Reichs für die Kultur von verschiedenem Wert. Die Grundlage des chinesischen Daseins bildet der Anbau des Bodens. Die großen Schwemmebenen der Flüsse, namentlich das nordchinesische Tiefland, gehören zu den bevölkertsten Teilen der Erde. Sie sind Kulturland in des Wortes verwegenstem Sinne. Kein Eckchen, kein Fleckchen ist ungenutzt und liegt brach. Mittelchina und Südchina sind im allgemeinen zwar gebirgiger, namentlich in den östlichen Provinzen, aber trotzdem sehr fruchtbar. Die Gebirge sind bereits stark abgetragen und durch die alles zernagenden Flüsse in ein Gewirr anbaufähiger Hügel zerlegt. Zwischen diesen haben die größeren Ströme, der Yangtsekiang und seine Nebenflüsse, fruchtbare Schwemmebenen geschaffen. Die westlichen Teile Südchinas sind teilweise unzugänglich und rauh, während Nordwestchina von der eigentümlichen Lößebene erfüllt ist, deren Schwemmprodukte der Hoangho in das Tiefland führt.

Die Ackerbau- und Kulturzentren sind Produkte der Flüsse. Erst die Flüsse haben die dichtbevölkerten fruchtbaren Ebenen angeschwemmt. Nordchina ist ein Geschenk des Hoangho, so wie Ägypten ein Geschenk des Nils. Die Abschwemmungen aus dem Lößland färben ihn gelb und geben ihm seinen Namen. (Hoangho = gelber Fluß.) In ungeheuren Massen lagert er den fruchtbaren Schlamm in seinem Bette ab, so daß dieses höher wird von Jahr zu Jahr. Verstopft sich der Lauf, so durchbrechen die Wassermassen das Ufer und überschwemmen das Land, Tausende von Menschenleben vernichtend und doch wieder neues Leben spendend durch den fruchtbaren Schlamm, den sie bringen. Schon mehrere Male hat der Hoangho bei solchen Katastrophen seinen Lauf verändert. Ein altes Bett hat den Bau des Kaiserkanals unterstützt.

Nicht nur durch Schaffung neuen Schwemmbodens haben die Hochwasserkatastrophen des Hoangho, die ihm den Namen „Kummer Chinas" eintrugen, kulturfördernd gewirkt, sondern auch durch den Zwang zur Flußregulierung, den sie mit sich brachten. Ohne sie war eine sichere Ackerwirtschaft nicht möglich. Der einzelne Bauer aber konnte sich vor den Gewalten des Stromes nicht schützen. Nur gemeinsame, planmäßige Arbeit wurde Herr über sie. Die Launen der Natur führten sehr früh zur Ausbildung der Zentralgewalt, die allein imstande war, jene notwendige gemeinsame Arbeit zu leiten. Schon in den klassischen Büchern wird der Kampf mit den Flüssen gefeiert, und die Sagen wissen von einer Flut zu erzählen, die Kaiser Yao[2] durch riesige

Dämme bezwang. War der Staat erst geschaffen, so war das Kraftzentrum für ein immer weitergehendes Ausdehnungsstreben gegeben. Es fand in der wellenförmigen Gleichmäßigkeit des Landes keine Grenzen. Ein Riesenreich entstand als Grundlage einer hohen Kultur. Es konnte sich bilden und halten, weil fast alle Flüsse und Nebenflüsse — außer dem schlammführenden Hoangho — treffliche Verkehrsstraßen waren. Ganze Provinzen hängen am Yangtsekiang und an den ihm tributären Gewässern. Wo die Flüsse versagen, helfen kühne Kanalbauten aus. Sie müssen erhalten bleiben, wenn nicht das Wirtschaftsleben weiterer Landstriche gefährdet sein soll. Das Riesenreich, das für seine Zwecke Verkehrswege schuf, macht sich selber unentbehrlich, indem es allein die weiten Verkehrswege zu unterhalten imstande ist.

b) Das Klima[3]. Ebenso kulturfördernd wie der Boden ist das Klima des chinesischen Landes. Reichem Ackerbau ist es günstig, und doch wirkt es nicht tropisch erschlaffend. Die Monsunwinde geben ihm Charakter und Inhalt. Sie entfalten sich anders als auf Indiens vom Kontinent abgeschlossenem Boden. Der Wintermonsun, den in Indien der Himalaja abhielt, kommt hier als westlicher bis nördlicher Landwind zu voller Entfaltung. Er macht den Winter kalt, heiter und rauh, härtet die Menschen ab und schadet dem Ackerbau doch nicht, da er im Sommer vom Seewind abgelöst wird. Dieser bringt mit Südwest, Süd und Südost Monsunwolken und Regen, gerade zur Zeit, wo die werdende Ackerfrucht nach Regen verlangt.

Am Monsunwechsel hängt Chinas wirtschaftliches Schicksal. Bleibt der Seemonsun aus oder weht er zu schwach, so verheeren, wie in Indien, Dürre und Hungersnot die chinesische Landschaft. Aller Götterglaube des Volkes muß Wind und Regen zum wichtigsten Inhalt haben, ja selbst der Kaisergedanke ist, wie wir sehen werden, eng mit dem meteorologischen Geschehen verknüpft.

Schroff sind in Nordchina die Gegensätze zwischen Winter und Sommer. Im Winter kontinentaler trockener Frost, bis zum Gefrierpunkt des Quecksilbers manchmal, und im Sommer feuchtwarmes Seeklima, das reiche Landarbeit bringt. Leiden im Winter und Arbeit im Sommer. Das Volk im Norden muß ernst und hausbacken sein. Im Süden ist es leichter und froher, da die jahreszeitlichen Gegensätze nicht mehr so schroff sind.

Alles in allem, die ungeheure Masse des Landes und die Ausdehnung über weite Bereiche tragen Chinas Kultur. In sich selbst bringt es hervor, was es zum Kulturdasein braucht. Reicher Boden läßt eine Fülle von Menschen und Stoffen erstehen, und reiche Verkehrswege lassen Austauschmöglichkeiten ebenso zu, wie eine straffe Verwaltung, die den Riesenleib erst einheitlich macht. Die Kultur wurde nie in ihren Grundfesten erschüttert, höchstens durch Wellenbeben gestört. Die Quellen der Stöße lagen innen und außen; sie sind mit den geographischen Bedingungen des Landes verknüpft. Die Nachbarschaft Hochasiens bringt Einfälle der nomadischen Hirten, und die ungeheure Ausdehnung der in sich gleichmäßigen Landschaft muß bei schwacher

Zentralgewalt zu inneren Zerfallkämpfen führen. Beides, innere Kämpfe gegen den Zerfall und äußere Kämpfe mit den Nomaden, bilden den Inhalt von Chinas Geschichte, die ebenso wellenartig einförmig ist wie der Hügel- und Talboden des Landes.

c) Der Mensch. Zu den natürlichen geographischen und klimatischen Grundlagen jeder Kultur tritt als weiterer Faktor der Mensch. Indien hat uns ein klimafremdes Volk, das in die Tropen eindrang, gezeigt. Wir konnten mitgebrachtes Kulturgut von neuen Einflüssen trennen und so die Wirkung des Landes in aller Klarheit verfolgen. Bei China sind wir weniger glücklich. Über der Urgeschichte liegt undurchdringliches Dunkel. Wo es sich hellt, ist der Mensch bereits derart mit dem Boden verwachsen, daß eine Abtrennung von mitgebrachten Rasseneigentümlichkeiten nicht möglich ist. Wir wissen nicht einmal, wo die Urheimat der chinesischen Volksmengen liegt. Richthofen meint, sie seien aus dem Tarimbecken gekommen. Jedenfalls handelt es sich um nomadische innerasiatische Steppenvölker, die höchstwahrscheinlich dem Lauf des Hoangho folgten und unter Kämpfen gegen irgendwelche Ureinwohner nach China drangen[4]. Ihr Reich war anfangs nur klein. Es umfaßte die Länder vom Knie des Hoangho bis in sein Mündungsgebiet[5]. Mittel- und Südchina waren noch lange von „Barbaren" besetzt, die langsam ins Gebirge zurückgedrängt wurden. Noch die Feudalstaaten der Tschoudynastie (im 1. Jahrtausend vor Christi) waren anfangs

Barbarenstaaten unabhängiger Völker, die erst allmählich von den Lehensfürsten unterworfen wurden.

Vom Zentralpunkt am Hoangho erstreckte sich die Ausdehnung Chinas immer weiter nach Osten, Südwesten und Süden. Damit wurde die hohe chinesische Kultur über das Riesenreich verbreitet, das wir noch heute bewundern. Gewisse feinere Kultur- und Charakterunterschiede mußten bei solcher Ausdehnung in aller Einheitlichkeit auftreten. Der Nordchinese wurde vom Südchinesen geschieden. Der Nordchinese, der Bewohner großer Ebenen, führt das harte Leben eines Ackerbauers in teilweise rauhem Klima. Er hat die Zähigkeit und das Beharrungsvermögen des Bauern, den nüchternen, praktischen Sinn. Für Spekulation im Reich der Metaphysik bleibt bei solchem Leben nicht Lust und nicht Kraft. Der Pedant Kungfutse ist Idealbild des nordchinesischen Typus. Im Süden fließt, wie wir schon einmal betonten, bei milderem Klima das Leben leichter dahin. Seemannsblut hat sich gelegentlich mit dem des Ackerbauern vermischt. Man klebt nicht ganz so fest an der Scholle wie im Norden, ist beweglicher, froher und erregbarer. Weniger harte Arbeit läßt die Lust am Träumen und Grübeln nicht ganz ersticken. Die Nähe der Tropen führt die Philosophie auf Pfade, die denen der Inder verwandt sind. Der dunkle Laotse erscheint als südchinesischer Denker.

2. Wirtschaft und Gesellschaft

a) Der Grundbesitz. Die erste Wandlung, die die eingedrungenen Völker in der chinesischen

Landschaft erlitten, entzieht sich unserer Kenntnis. Wir können nur Vermutungen aufstellen über die Art, wie sie stattfand. Aller Wahrscheinlichkeit nach wurde die Wandlung der Menschen durch den Übergang vom Nomadendasein zum Ackerbau bestimmt. Die chinesische Kultur beruht allein auf dem Anbau des Bodens. Klima und Land verlangen ein ackerbautreibendes Volk. Eine Kultur, die auf dem Ackerbau fußt, gewinnt von vornherein einen beständigen, festen Charakter, der in China um so zäher erscheint, als er von der kontinentalen Schwere des Reiches unterstützt wird.

Nicht nur das allgemeine Wesen der Kultur wird durch die ihr zugrunde liegende Wirtschaftsform bestimmt, sondern auch die einzelne kulturelle Erscheinung. Um sie zu erfassen, muß man die spezielle Art der Bodenbewirtschaftung kennen. Sie wurde den natürlichen Verhältnissen in weitgehendem Maße angepaßt. Die Abhängigkeit von der Regulierung des Flusses verbot individuellen Einzelbesitz. In ältesten Zeiten finden wir gemeinsames Volkland, dessen Träger der „Kaiser" ist, und gemeinsames Stammland unter dem Namen der Fürsten[6]. Die Fruchtbarkeit des Bodens brachte starke Volksvermehrung mit sich. Diese wirkte ihrerseits auf die Bebauung des Bodens zurück und verlangte intensivste Kultur. Im Volk- und Stammbesitz war solche nicht zu erreichen. Das Verhältnis zum Boden war nicht persönlich genug, um sorgfältigste Ausnutzung sicherzustellen. Das 2. und 1. Jahrtausend vor Christi brachten darum den Sippenbesitz, der sich zuerst in acht Feldern um das Gemeinde-

land scharte. Dem schlechten Anbau von Staatsländereien war hierdurch gesteuert, wenn auch die Eigenart des Landes, seine Abhängigkeit von der staatlichen Regulierung der Flüsse eine weitgehende Kontrolle des Familienbesitzes und seiner Bebauung verlangte. Saatorte und -zeiten wurden vorgeschrieben und ihre Einhaltung durch Beamte kontrolliert[7]. Die Abhängigkeit vom Staat ließ staatsgefährlichen Großgrundbesitz selten entstehen. Die Familie, nicht der Einzelmensch, bildete die letzte individuelle Einheit des Volkes. Ihren Formen waren die Formen des Staates entnommen. Familien- und Staatsinteressen waren auf das engste miteinander verknüpft. Eine Heiligsprechung der kulturtragenden Familie sprang mit Notwendigkeit aus diesem Verhältnis. Die Familie bildete den Angelpunkt alles höheren geistigen und ethischen Denkens und die Grundlage alles religiösen Gefühls. Die Verbindung der Familie mit der Scholle gewann so eine seltene Starrheit. Als pietätlos galt es, Land zu verkaufen. Selbst ohne staatlichen Eingriff wäre es kaum zur Bildung von Großgrundbesitzern gekommen[8]. Im Gegenteil. Die Wirtschaftsentwicklung Chinas ging andere Wege. Im Erbgang wurde der Sippenbesitz, mit gesetzlichem Zwang, gleichmäßig unter die Familien der Söhne verteilt. Nur der älteste erhielt etwas mehr, weil er die auf dem ihm zugewiesenen Land befindlichen Gräber erhalten mußte und durch die Ahnenopfer belastet war. Generationen hindurch setzte man diese Erbteilung fort, und als Folge erschien ein dichtbevölkertes China, dessen Bauern auf Land-

parzellen lebten, die oft nur wenige Quadratmeter Flächeninhalt besaßen. War weitere Teilung nicht möglich, so bewirtschafteten die Familien der Brüder gemeinsam das Land. In jedem Falle trat der Kleinbetrieb, ja der Zwergbetrieb als für China typische Wirtschaftsform auf. Intensivste Ausnutzung des Bodens, sehr oft durch Gartenbau, war die notwendige Folge. Die Familie als letzte soziale Einheit des chinesischen Volkes, repräsentiert durch ihr Oberhaupt, ist Träger der Wirtschaft. Nur die volle Einsetzung der Arbeitskraft jedes einzelnen Familiengliedes kann im Zwergbetriebe ausreichende Nahrung sicherstellen. Individuelle Freiheit, Freizügigkeit und Selbstbestimmung ist nicht möglich, da außer dem Beamten kein Fremder Nahrung findet. Das Familienoberhaupt gewinnt bei solchem Schollen- und Arbeitszwang unbegrenzte patriarchalische Macht.

Peinliche Ordnung, mit harter, kleinlicher Arbeit gepaart, kann allein die Zwergbetriebe erhalten. Die bis zur Pedanterie gehende Mäßigkeit, Arbeitsamkeit und Beschränktheit des chinesischen Volkes fließt aus seinem wirtschaftlichen Dasein. Bis in die Verwaltung des Staates erstreckt sich der bäuerlich-pedantische Geist, denn auch im Großen hängt das Wohlergehen des Volkes von der Ordnung in Zeitrechnung und Flußaufsicht ab.

b) Die Familie. Die Familie ist, wie wir hörten, in China letzte soziale und wirtschaftliche Einheit. Bis zum selbständigen Individuum geht die Atomisierung des Volkskörpers niemals hinab, denn dem Individuum fehlt außerhalb der Sippe jede

Möglichkeit wirtschaftlichen Daseins. Fast allein der Beamte löst sich einigermaßen aus jener naturgegebenen Einheit. Er tauscht seine Befreiung aber nur gegen neue Unfreiheit ein, denn er wird zum Glied des der Familie nachgebildeten Staates. Nicht das Individuum ist Grundlage der chinesischen Geisteskultur, sondern die mehrere Generationen umfassende Großfamilie im patriarchalischen Sinn. Da sie, wie wir sahen, als „Besitzende" auftritt, ist ihr Oberhaupt letzte Instanz. Alle Söhne und Enkel, und wären sie noch so erwachsen, sind dem lebenden Ahnherrn untertan, und erst wenn er stirbt, kommt die Hausherrnmacht auf die Häupter der nächsten Generation. Unbedingte Unterwerfung wird von den Kindern gefordert. „Ist der Vater am Leben," sagt Kungfutse, „so schaue auf seinen Willen. Ist der Vater nicht mehr, so schaue auf seinen Wandel. Drei Jahre lang nicht ändern des Vaters Weg: das kann man kindesliebend heißen[9]." Selbst wenn die Eltern unrecht haben, muß man ihnen gehorchen. „Den Eltern dienend," heißt es bei Kungfutse an anderer Stelle, „darf man ihnen in zarter Weise Vorstellungen machen. Wenn man aber sieht, daß sie nicht gewillt sind, darauf zu hören, so soll man fortfahren, ehrerbietig sich zu fügen und auch die schwersten Anstrengungen ohne Murren tragen[10]."

Wie stets in der Geschichte wird die Grundlage des gesellschaftlichen Daseins auch in China in absolute Regionen erhoben. Pietät erscheint als „ein über alle Zufälligkeiten erhabenes Sittengesetz"[11], als kategorischer Imperativ. Verletzung der Pietät ist in chinesischer Ethik fast die einzige Sünde. Der

Fürst von Schä redete mit dem Meister Kung und sprach: „Bei uns zulande gibt es ehrliche Menschen. Wenn jemandes Vater ein Schaf entwendet hat, so legt der Sohn Zeugnis ab (gegen ihn)." Meister Kung sprach: „Bei uns zulande sind die Ehrlichen verschieden davon. Der Vater deckt den Sohn, und der Sohn deckt den Vater. Darin liegt auch Ehrlichkeit[12]." Solch extreme Wertung der Familienbande muß das gesamte Geistesleben richtunggebend bestimmen. In der Religion überwuchert der Ahnendienst alle ursprüngliche Naturgötterverehrung, und was an konservativen Neigungen im Bauernvolk schon vorhanden war, wurde durch die Familienverehrung in nicht mehr überbietbarer Weise gestärkt.

Kleingrundbesitz und Familie, Wirtschaftsform und Gesellschaft wurzeln, wie wir sahen, auf der einen Seite im natürlichen Grund der geographischen Daseinsbedingungen. Auf der anderen Seite wirken sie sich aus in einer nur einmal möglichen chinesischen Kultur. Mit ihren Elementen, Kleingrundbesitz und Familie, ist diese Kultur schon gegeben. Festigkeit der Tradition und Nüchternheit des geistigen Lebens lassen keine Bewegung, sondern nur Bewegtheit erwarten. Anders als in den Indien gewidmeten Abschnitten des Buches muß unsere Kulturschilderung sein. Es gilt nicht, eine große Entwicklung nachzuzeichnen, sondern einen Zustand zu beschreiben. Das Nebeneinander und Ineinander, nicht das Nacheinander bestimmen den Inhalt der folgenden Seiten. Nur durch Schilderung eines in sich verwobenen Daseins werden wir dem chinesischen Geiste gerecht.

II. Die altchinesische Kultur

1. Die Urkultur

a) Volk und Volksreligion. Der Anfang chinesischer Geschichte liegt in mythischem Dunkel. Zwar gehen die angeblichen Überlieferungen bis in das 23. Jahrhundert vor Christi zurück, aber erst aus sehr viel späterer Zeit besitzen wir sichere historische Kunde. Die Grenze zwischen Sage und Geschichte ist wie überall auch in China nur schwer zu ziehen. Ja, selbst die sorgsame historische Aufzeichnung späterer Tage sagt noch nicht viel über das wahre Werden der Dinge. Nur ein kleiner Teil des wirklichen Geschehens bleibt im Gedächtnis der Nachwelt. Hofintrigen, politische Ränke, Eunuchenwirtschaft, Mord und Skandal mit moralischer Nutzanwendung bilden den Hauptinhalt der schriftlich festgelegten Geschichte[13]. So sind wir für ältere und teilweise auch für jüngere Zeiten auf Vermutungen und Rekonstruktionen angewiesen.

In der Urzeit – im 3. Jahrtausend vor Christi – sollen halbmythische Kaiser die Grundlagen der Kultur geschaffen haben. Um 2350 v. Chr. wird Kaiser Yao als Flußregulator und Schöpfer des chinesischen Staates genannt. Die Schöpfung geht sicher nicht auf einen einzelnen Menschen zurück, sie hat sich in langer Entwicklung vollzogen. Aber eben diese Entwicklung bildet den ersten Inhalt der vorhistorischen Zeit.

Die Ausbildung des Zentralstaates, den, wie wir sahen, natürliche Notwendigkeiten verlangten, mußte mit den im Volke lebendigen Kulturgütern rechnen. In der Religion finden diese ihren geistigen Ausdruck. Der chinesischen Volksreligion vermögen wir näherzukommen als dem arisch-indischen Urglauben. Zwar berichten die Dokumente auch hier nur vom offiziellen Dienst an der Gottheit. Der Klimawechsel, der Indiens religiöse Entwicklung bedingte, aber fällt weg. So ist im heutigen chinesischen Volksglauben sicher mehr von alten Gütern lebendig als im Hinduismus, der erst auf tropischem Boden erwuchs und nur wenige Erinnerungen an die urarische Gedankenwelt pflegte. Aus dem heutigen Glauben des chinesischen Volkes lassen sich darum Rückschlüsse auf die Anfangszeit ziehen.

Die religiöse Welt des chinesischen Ackerbauvolkes mußte eng mit den Naturgewalten verknüpft sein. Sicher haben Naturgeister und -götter von vornherein eine große Rolle gespielt. Der Himmelskönig, dessen Gestalt für die Staatsreligion maßgebend wurde, erschien als Herr über die dem Landmann heiligen meteorologischen Mächte. Andere Götter und Geister standen daneben. Sie wurden in einfachem Kult – ohne Tempel – an Opferstätten verehrt. Erst später wurde der Gottesdienst reicher und erforderte Tempel, Feste – und Priester.

Nicht lange blieben die Naturgötter reine planetarische oder kosmische Mächte. Vielleicht sind sie es niemals gewesen. Die besondere Gesellschafts- und Wirtschaftsform des chinesischen Volkes hob den in primitiven Keimen immer vorhandenen Ahnen-

dienst zu höchster Vollendung empor. Die Naturgewalten wurden sehr oft aus den Reihen der Götter verdrängt und zu bloßen Dämonen und Geistern entwürdigt. Die ganze Erde ist voll von ihnen. Als Berg-, Wald-, Fluß- und Seegeister, als Quelldämonen und Meerungeheuer, aber auch als Sonnen-, Mond-, Stern- und Planetengeister spielen sie im Volksleben eine wichtige Rolle[14]. Ihr Treiben wird in manchem Märchen schrecklich und trefflich geschildert[15]. Der Glaube an sie ist zum Aberglauben geworden, und als solcher macht er den Hauptbestandteil volkstümlicher Religionsformen aus. Ein wirres System von Regeln, Omina, Bräuchen und Vorschriften durchzieht das chinesische Leben. Der Geomant, der die Baustelle und Lage von Gräbern und Häusern nach alten heiligen Sätzen bestimmt, ist eine Macht, mit der noch heute der Europäer rechnen muß[16]. Im 9. Jahrhundert, berichtet Max Weber, siegten nach langem Kampf mehrerer geomantischer Schulen die „Form"-Geomanten. Die großen Sportelchancen dieser Gelehrten dürften den Sieg entschieden haben. „Denn seitdem galt als ausgemacht: daß alle Formen von Bergen, Höhen, Felsen, Flächen, Bäumen, Gräsern, Gewässern geomantisch bedeutsam seien, ein einziger Felsblock durch seine Form ganze Gebiete vor Angriffen übler Dämonen schützen könne, es also nichts, schlechthin gar nichts Unerhebliches auf diesem Gebiete geben könne, vor allem die geomantisch furchtbar empfindlichen Gräber wahre Pestherde geomantischer Einflüsse seien, daß also für jeden Bau, selbst intern (Wasserrinnen in Wohnungen), geomantische Kontrolle unentbehrlich

sei: denn jeder Todesfall beim Nachbar konnte, auf den eigenen Bau zurückgeführt, Rache bedeuten ...; vollends Eisenbahnanlagen, Fabrikanlagen mit Rauch ... hätten ganze Gegenden magisch verpestet ... es war keine Seltenheit, daß viele Kilometer weite Umwege dauernd gemacht wurden, weil ein Kanal-, Straßen- oder Brückenbau vom geomantischen Standpunkt aus gefährlich war ...[17]".

Dieser Aberglaube mit seiner nüchternen, hausbackenen, um täglichen Krimskram sich kümmernden Art paßt durchaus zum Bild, das wir uns vom chinesischen Bauern von vornherein machten. Sein Verhalten zu Göttern und Geistern stimmt mit dem Inhalt des Glaubens völlig zusammen. Die Götter werden angerufen in leiblichen, irdischen Nöten. Man baut ihnen ein Tempelchen, und wenn sie versagen, ist ihr Ruhm und ihr Tempel, der oft durch Subskription mit behördlicher Unterstützung entstand, sehr bald verschwunden. In der Staatsreligion schritt man sogar zur Absetzung der Götter. Auf praktische irdische Ziele ist alles religiöse Streben gerichtet. Langes Leben, Kinder, Reichtum sind die Güter, um die man sich müht. Der Schrei nach Erlösung, die Indiens Tropenräume durchzittert, wurde im Bauernstaat China selten gehört.

Die Degradierung der Naturmächte zu Geistern durch den immer wichtiger werdenden Ahnendienst führte bald zu einer Vermischung der Seelengeister und Naturgewalten. Sie lag nahe, denn in beiden Fällen handelt es sich um dämonenartige Wesen von selten wohltätiger, sehr oft gespenstischer Wirkung. Der Ahnenglaube gewinnt durch diesen Ver-

mischungsprozeß seine besondere Farbe. Zunächst ist er als sinnfälliger Ausdruck der gesellschaftlichen Familienbindung zu werten. Die Autorität des Vaters bleibt über den Tod hinaus lebendig, weil der Vater das Haus als „Ahne" umgibt. Dabei fehlt jede jenseitige Einstellung. Vor dem Buddhismus hält man von Lohn und Strafe nach dem Tode nicht viel. Der praktische Bauerngeist war auf diese Erde gerichtet. Sein Ahnendienst erschöpfte sich darum auch in Versorgung der Vorväter mit höchst irdischem Gut, das er ihnen nach genauen Riten in bestimmten Zeiträumen brachte. Das Opfer wirklicher Werte, die keiner der Lebenden gern entbehrte und oft auch nicht entbehren konnte, wurde bei der Zeremonie bald durch „papierene" Werte in des Wortes wahrstem Sinne ersetzt. Man verbrannte Silberbarren, Sklaven, Diener, Weiber und Konkubinen, alles aus Papier.

Auf dem Hausaltar standen die Symbole der Ahnen neben denen der natürlichen Mächte. Durch die Verschmelzung der beiden wurde der Ahnenglaube über die tiefsten Regionen bloßer Gespensterfurcht hinausgehoben. Vom alten Glanz der Naturgötter ging viel auf ihn über, bis schließlich der Ahnendienst dominierte und den Ahnen die Aufgaben der Naturgötter zufielen. Der chinesische Volksglaube kennt eine himmlische Jungfrau, eine Schutzgöttin der Seefahrer. Sie wurde, wie ein Märchen berichtet, auf Bitten von aus Seenot geretteten Schiffern vom Kaiser zur Göttin erhoben, ist also eine Naturgöttin menschlichen Ursprungs[18]. Ein anderes Märchen erzählt: „Als der König Wu den

Tyrannen Dschou Sin getötet und das Reich errungen hatte, wurde Huang Fe Hu zum Gott des großen Berges ernannt[19]." Von der Ernennung zum Kriegsgott, zum Feuergott, zum Gott des Reichtums wird in ähnlicher Weise erzählt. Überall verschmelzen die Göttergestalten mit bedeutenden Ahnherren und schaffen damit ein jenseitiges Reich, das nur durch eine schwache Scheidewand vom irdischen Dasein getrennt ist. Nüchtern und hausbacken ist auch der chinesische Himmel.

b) Staat und Staatsreligion. Der Glaube des Volkes ist Urmaterial für alle geistige Weiterentwicklung. Die entstehende Zentralgewalt mußte sich der im Volksglauben schlummernden Kräfte bedienen, um sie zur Staatsbildung nutzbar zu machen. In der Staatsreligion stellte sie das Bindeglied zwischen geistiger Kultur der Massen und Staatsbedürfnissen her. Die Ausbildung der Staatsbedürfnisse fällt, wie erwähnt, in jene mythische Zeit des 3. und 2. Jahrtausends vor Christi. Im Kampf und unter teilweiser Vermischung mit den Ureinwohnern des Landes breitete sich das chinesische Reich von seinem ersten Standpunkt, am Hoangho, aus. Große Kulturtaten wurden schon in den ältesten Zeiten vollbracht. Anfänge der Kunst und der Schrift traten neben die wirtschaftlichen Schöpfungen der Flußregulierung und die durch sie bedingten Keime einer festen zentralen Verwaltung. Im 2. Jahrtausend vor Christi hat sie zu einer ersten Blütezeit des chinesischen Reiches geführt, zu einer ersten weitgehenden Anpassung an die von der Natur gegebene Grundlage der Wirtschaft.

Der Staat entlehnte seine geistige Form der Familienbindung, die das Leben beherrschte. In der Pflege der Pietät sah er darum die beste Gewähr für die Sicherheit seines Bestandes. „Meister Yu sprach," heißt es in den Gesprächen des Kungfutse: „Daß jemand, der als Mensch pietätvoll und gehorsam ist, doch es liebt, seinen Oberen zu widerstreben, ist selten. Daß jemand, der es nicht liebt, seinen Oberen zu widerstreben, Aufruhr macht, ist noch nie dagewesen. Der Edle pflegt die Wurzel; steht die Wurzel fest, so wächst der Weg. Pietät und Gehorsam: das sind die Wurzeln des Menschentums[20]." Der aus dem Familiengedanken emporgewachsene Staat mußte die Pietät und den Ahnendienst pflegen und verlieh ihnen so jene alles überwuchernde Kraft, von der wir schon sprachen.

Der Repräsentant des Staates war der Kaiser. Er nahm in der Volksfamilie die Stellung des patriarchalischen Oberhauptes ein. Schon früh wurde seine Person mit religiösen Eigenschaften verquickt, die, den Bedürfnissen des Ackerbaues entsprechend, meteorologisch gefärbt waren. Des Kaisers magische Kräfte sorgten für Regen und fruchtbaren Sommer. Sie schützten vor Unwetter und Flußkatastrophen. Die verwaltungstechnische Beziehung der Zentralgewalt zur Flußregulierung als Grundlage der Wirtschaft wurde mit solchem Glauben in religiös-magische Sphären erhoben. Hier traf sie zusammen mit der uralten Wertung des Führers als Magier und machte aus dem Kaiser die mythische Person. Sehr oft hatte diese Verbindung praktische Folgen. Verheerten Überschwem-

mungen, Erdbeben oder Hungersnöte das Land, oder versetzten kosmische Meteore, Kometen und Sternschnuppen die Volksgemüter in Schrecken, so wurde die Schuld dem Kaiser zugeschoben, dessen magische Qualitäten versagt haben sollten. In ruhigen Zeiten genügte ein Opfer, ein öffentliches Schuldbekenntnis, um des Kaisers Macht zu behaupten, in unruhigen Zeiten aber schlugen die politischen Gewalten aus dem Glauben Kapital und führten eine Absetzung des Kaisers, ja einen Dynastiewechsel herbei.

In charakteristischer Weise wurden die dem Kaiser zugeschriebenen meteorologisch-magischen Eigenschaften unter das allgemeine Schema des Ahnendienstes gebracht. Die Verbindung des Kaisers mit den Mächten des Himmels erscheint als Verwandtschaftsverhältnis. Der Himmel, der Himmelsgott, eine Schöpfung der Tschoudynastie, wurde Ahnherr des Kaisers. Die wichtigste Grundlehre der Staatsreligion hat damit ihre Elemente, Natur- und Ahnendienst, dem Glauben des Volkes entnommen und die Wurzeln des Staatsgedankens tief in den ursprünglichen Kulturboden gesenkt. Große Festigkeit des Verwaltungsbetriebes war der greifbare Lohn.

Zweifach ist die Bindung der Staatslehre an die populäre Form des Glaubens. Die Grundelemente sind dem religiösen Urgrund entnommen. Die Staatsreligion ist, wie Weber betont, nichts anderes als eine der politischen Organisationsform entsprechende Systematisierung des Geisterglaubens. Insbesondere hat die Staatslehre sich die Verschmel-

zung von Naturdienst und Ahnenkult zu eigen gemacht, indem sie den höchsten Gegenstand des Ahnenkultes, den Himmel als Gattungsgeist der Kaiserahnen, mit der höchsten Naturmacht verband[21].

Zu „eigen gemacht" sagt übrigens vielleicht schon zu viel, denn wir wissen ja nicht, wieweit diese Verbindung von Naturmächten und Ahnen im Volksglauben vorlag, und wieweit sie etwa durch Rückwirkung der staatlichen Religionskonstruktion auf den Volksglauben entstand. Das Verhältnis beider, die enge Verwandtschaft zwischen Volksglauben und Staatsreligion ist sicher nicht einseitig. Beide haben sich wechselweise beeinflußt und sind in gemeinsamer Entwicklung miteinander verflochten, um so mehr, als sie letzten Endes ja den gleichen wirtschaftlichen Bedürfnissen eines Volkes von Kleinbauern entspringen. Falsch wäre es daher, bei der eben angestellten Betrachtung streng Ursache und Wirkung zu trennen. Das religiöse Leben des Volkes offenbart sich letzten Endes als untrennbares Ganzes, und wenn wir von Staatsreligion oder Volksglauben sprechen, so meinen wir schließlich nur gewisse Grenzflächen des gesamten Komplexes, denen ebensowenig reale Wirklichkeit zukommt wie den Flächen des Würfels. Jedes Stückchen des Würfels, das wir herausgreifen, ist bereits Körper, und darum mit einer Seite immer nach der jenseitigen Fläche gewandt. Sein Wesen wird nur durch die größere Nähe der einen oder der anderen Grenze bestimmt. Auf religiösem Gebiet sind Gegenbegriffe ebenso unwirklich wie in geometrischen Sphären. Wirklichkeit ist die Religionswelt des einzelnen Menschen,

und diese wird stets zwischen den Grenzbegriffen des „Volksglaubens" und der „Staatsreligion" liegen. Nur durch die Nähe der einen oder anderen Grenze wird ihr komplexes Wesen bestimmt. Der einfachste Bauer wird vom offiziellen Staatskult fast ganz unbeeinflußt erscheinen, der hohe Beamte aber fast ganz in ihm aufgehen.

Die Zwischenbetrachtung war nötig, um falsche Vorstellungen nicht aufkommen zu lassen. Nicht getrennte Welten stehen vor uns, sondern eine in sich lebendige Einheit religiösen Empfindens und Denkens, die jeder Zelle ihres Leibes Wirklichkeit gibt. Wenn wir im folgenden die Staatsreligion weiter betrachten, so meinen wir praktisch jene Teile des großen religiösen Wechselwirkungskomplexes, die nahe an den durch rein staatliche Bedürfnisse bedingten Sphären liegen, ebenso wie wir unter Volksreligion die Gegenseite begriffen.

Das Wesen der Staatsreligion als, man könnte sagen, mythisch theoretischer Ausdruck verwaltungstechnischer Notwendigkeiten verlangt trotz aller Verwandtschaft mit den Tiefen des volkstümlichen Glaubens abstrakt-philosophische Formen. Thien, der Himmel, ist bereits einigermaßen blutleer geworden. Nicht Gott, nicht Geist, sondern Weltprinzip ist der „Himmel" in den klassischen Büchern. Die kosmische Ordnung wird verkörpert in ihm, das Ur- und Naturgesetz. Zwischen ihm und dem Gesetz der Gesellschaft kennt der Chinese keine Trennung. Das Staatswesen tritt als „Naturprodukt" auf, wie der Sonnenlauf und der Wechsel

von Sommer und Winter. Staatsgesetze werden als kosmische Einrichtungen angesehen und damit in die denkbar höchste Region des Absoluten erhoben. Ob die konservative Starrheit des chinesischen Staates eine Folge dieser Gedanken oder umgekehrt die Theorie ein sinnfälliger Ausdruck der Starrheit ist, können wir niemals entscheiden, denn beide, „Theorie" und „Wirklichkeit", sind nur verschiedene Seiten eines und desselben Daseins.

„Der Himmel", als Schöpfer und Lenker der Welt, hat dem Menschen in seinem Geist ein Werkzeug verliehen, um den Weg der Gottheit, die kosmische Ordnung (Tao), zu erkennen und sein gesellschaftliches Dasein dieser Ordnung einzugliedern. Aufgabe der Staatshoheit, Aufgabe des Kaisers ist es, dieser Einordnung im großen gerecht zu werden. Die dem Ahnendienst entnommene, man könnte sagen, menschliche Verbindung des Kaisers mit dem Himmel gibt ihm hierfür die nötige Qualität. Der Kaiser entwickelt sich zum Vermittler zwischen Himmel und Erde, zum Vermittler zwischen kosmischer und irdischer Satzung. Nach Tung Chung Shu (im 2. Jahrhundert vor Christi) spricht der Himmel nicht selbst, „er beauftragt einen Menschen, seine Gedanken zu verkünden. Dem Fürsten, der den Auftrag erhalten, sind des Himmels Gedanken verliehen. Darum heißt er Sohn des Himmels"[22]. Diese Verbindung legt die vorhin besprochenen magischen Eigenschaften des Kaisers theoretisch fest.

In der chinesischen Lehre der Einheit von Staat und Kosmos ist theoretisch der Kosmos das erste. Aus ihm folgt alle irdische Satzung. Soweit es sich

um die natürlichen Grundbedingungen des Staatslebens handelt, ist diese Lehre im Recht. Eine Fülle von Gesetzen aber sind sekundärer Natur, erst durch die besondere Staatsform bestimmt. Sie werden bei der aufgezeigten engen gedanklichen Verbindung von Staat und Kosmos ins Kosmische hineinprojiziert und strahlen aus diesen Sphären in falscher Ursprünglichkeit ins irdische Leben zurück. Der Kosmos wird zum Teil nach dem Bilde des Staates geformt und verleiht, da er theoretisch das erste sein muß, der sittlichen und gesellschaftlichen Satzung die schon besprochene absolute Bedeutung.

Wie es bei der kosmologischen Staatsreligion, Staatsphilosophie wäre man fast geneigt zu sagen, der Chinesen nicht anders möglich, wird der Staat zum eigentlichen religiösen Objekt und der Kaiser als Repräsentant des Staates zum obersten Priester, wenn es hier überhaupt noch erlaubt ist, von Priester zu reden. Der Kaiser opfert dem Himmel, er allein darf dieses Opfer vollbringen, denn er allein darf ja den Himmel als Ahnherrn betrachten. Die Nüchternheit des chinesischen Volkstums findet in diesem Kult, den der Kaiser vollzieht, seinen vollendetsten Ausdruck. Religion wird zum politischen Dienst und damit ganz in die verstandesmäßige Sphäre des praktischen Handelns gezogen. Das Prinzip der „Ordnung", wie es in der Lehre vom „Tao", in der Verbindung kosmischer und irdischer Satzung erscheint, ist heiligstes Gut. Es muß diese Bedeutung gewinnen, denn ein Staat, dem außenpolitische Nöte fast fremd sind, hängt mit Wohl

und Wehe an der inneren Ordnung, namentlich wo diese allein das lebenswichtige System der Flußregulierung und der Verkehrswege aufrechtzuerhalten imstande ist. Die „Ordnung“ wurde daher der göttlichen Obhut übertragen, wurde kosmisches Prinzip. Die Gottheit selbst mußte bei solchem „Auftrag“ höchst unpersönliche Farbe bekommen und nach und nach alle menschlichen Eigenschaften verlieren[23].

Metaphysik war dieser ordnungsliebenden Nüchternheit fremd. Es fehlte ja auch, wie wir noch sehen werden, der Priester, der eigentliche Schöpfer metaphysischer Welten. Der nüchterne Dienst an der Gottheit wurde vom Beamten vollzogen. Gelegentliche Keime tiefgründigeren Denkens wurden nicht ausgesponnen. Aus der Lehre von Yin und Yang, den zwei kosmogonischen Prinzipien der klassischen Philosophie, die als männliches Prinzip, als Himmel, und als weibliche Erde durch ihre Verbindung die zehntausend Dinge geschaffen, wurde nicht viel. Man setzte höchstens noch den Menschen aus zwei verschiedenen Substanzen zusammen, faßte ihn als Mikrokosmos auf, von dem nach dem Tode ein Teil Ahnenseele wurde, während der andere die Legion der Gespenster vermehrte.

Weit ging man über diese Keime metaphysischen Denkens jedoch nicht hinaus. Alle Theorien über den Himmel fanden schließlich im Kaiser ein höchst irdisches Abbild, und mit dem Kult des Staates wurde alles religiöse Ziel auf die Erde verpflanzt. Charakteristischerweise fehlt im Chinesischen sogar das Wort Religion in unserem Sinn. Es gab nur eine „Lehre“,

der Literatenschulen, und es gab „Riten", ohne Unterschied, ob religiösen oder rein konventionellen Gepräges[24]. Die Staatsreligion löst sich auf in ein System moralischer und politischer Sätze. Kein Prophet hat die Geister gerüttelt, kein machtvolles Priestertum hat mit den Mitteln religiöser Ethik geherrscht, und keine Erlösungslehre hat den Menschen mit den Jenseits verbunden. Diesseitig ist die Lebensstimmung des chinesischen Volkes, diesseitig im Aberglauben primitiver Religionsform und diesseitig in den Spitzen der theoretischen Lehre. Weber führt die Diesseitigkeit der Staatsreligion auf den Einfluß der herrschenden Beamtenklasse und auf ihre vernunftgemäße, rationalistische Lebenseinstellung zurück[25]. Zum Teil mag das stimmen, nur darf man niemals vergessen, daß der Sieg der Beamten über das geistige Leben in China nur möglich war auf der Grundlage des schon im Volksglauben spürbaren nüchternen chinesischen Geistes und seiner naturhaften Verkettung mit den besonderen irdischen Daseinsbedingungen des Landes. Gewiß hat das Beamtenwesen, von dem wir, als Spitze der Entfaltung des chinesischen Geistes, noch ausführlich sprechen, auf die Ausbildung des religiösen Charakters gewirkt. Letzten Endes aber ist es mit ihm gewachsen und ist eine Frucht vom selben nüchtern-irdischen Stamm des chinesischen Volkstums. Es ist, wie wir von vornherein sagten, nicht möglich, eine große Abfolge der Dinge, Volk, Religion, Beamtentum etwa, zu geben. Wir sind allein imstande, nacheinander das Ineinander der Dinge, das Dasein des chinesischen Geistes zu schildern[26].

2. Die Grundlagen der klassischen Zeit

a) Die staatliche Entwicklung[27]. Die Blütezeit im 1. Jahrtausend vor Christi führte zur Ausdehnung Chinas auf Kosten der barbarischen Nachbarstämme. Bald war die primitive Verkehrstechnik der Ausdehnung des Reiches nicht mehr gewachsen. Man mußte zur Provinzialbildung schreiten und der Provinzialverwaltung in vielen Dingen große Selbständigkeit geben. Die Form, in der es geschah, entspricht der Schaffung von Lehnsstaaten. Durch diese war dem Kaiser eine zunächst willkommene Möglichkeit gegeben, das Nützliche an das Angenehme zu ketten und durch die Notwendigkeit der Landesteilung für Verwandte zu sorgen oder sich unter den Großen des Reiches Freunde zu schaffen. Bald aber wuchs der Lehnsstaat der Zentralmacht über den Kopf. Die Lehnsfürsten, die ihr Land oft erst erobern mußten, sorgten selbständig für die Vermehrung ihres Besitzes und gewannen in diesen Kriegen eine Macht, die dem Kaiser gefährlich wurde. Die Regierungszeit der Tschoudynastie (1122—249 v. Chr.) ist erfüllt von inneren Kämpfen unbotmäßiger Territorialherren.

Der typische Ablauf der chinesischen Geschichte beginnt. Im Laufe der Generationen wird ein Kaiserhaus verweichlicht und schwach. Palastintrigen, Harems- und Eunuchenränke, Mord und Verrat erfüllen das höfische Leben. Die Zügel der Zentralregierung entgleiten den Händen des Kaisers, und die Territorialherren wirtschaften völlig auf eigene Faust. Sie kämpfen untereinander um Erhöhung

der eigenen Macht und zerrütten das Land, bis es einem von ihnen, oft sogar einem barbarischen Randfürsten, gelingt, die Zügel an sich zu reißen und mit neuer Dynastie eine neue Reichseinheit zu begründen. So ging 221 v. Chr. der König von Tschin aus dem Kampf der Feudalstaaten hervor, bereitete den regierenden Kaisern aus der Tschoudynastie ein Ende und vereinigte das Reich mit mächtiger Hand. Nicht lange blieben seine Nachfolger am Ruder. Neue Männer aus der Handynastie kamen empor, und so ging es weiter im ewigen gleichmäßigen Wechsel von Herrscherhäusern, Aufständen, inneren Wirren, Kaiserstürzen und neuer Einheit des Reiches, durch die ganze mehrtausendjährige Geschichte des chinesischen Landes.

Nur Nomadeneinfälle brachten gelegentlich Abwechslung in den Verlauf des Geschehens. Aber auch sie wiederholten sich in fast gleichbleibender Form. Schon um 1000 v. Chr. begannen sie mit Einfällen hunnischer Stämme. Der Zug der innerasiatischen Gebirge wies die Nomaden ebenso nach China hinein, wie er sie von Indien zurückhielt. China selbst gab ihnen das Vorbild des staatlichen Zusammenschlusses, durch den die ungezügelten Horden dem Nachbar erst gefährlich wurden. Von vornherein mußte Chinas Politik daher mit den Bewohnern der Hochländer rechnen. Es versuchte die Nomaden gegeneinander auszuspielen, einige an chinesische Kultur zu gewöhnen, sie vom Reiche abhängig zu machen, als Grenzwächter zu benutzen und ihnen den Kampf gegen die unruhigen Feinde zu überlassen. Noch heute zeugen die Reste der

„großen Mauer" von den gewaltigen Anstrengungen, die China machte, um seine Grenzen zu schützen. Allerdings wurden die Grenzwächter oft selbst zur Gefahr. Es kam vor, daß sie sich mit den verwandten Stämmen verbanden, nach China drangen und Herren wurden des chinesischen Reiches. Viel mehr als ein Dynastiewechsel kam bei solcher Eroberung allerdings niemals heraus. In der ungeheuren Masse des chinesischen Volkes verschwand der nomadische Stamm, er mußte sich ganz der chinesischen Kultur unterwerfen, ja er mußte die Einrichtungen übernehmen, wie sie bestanden, den Beamtenstab und die komplizierte Verwaltung, sonst hätte er das Riesenreich niemals beherrscht. Der Bestand chinesischer Kultur wurde durch die nomadischen Einfälle kaum gefährdet. Sie haben für uns darum keine allzu große Bedeutung[28]. Uns genügt die Erkenntnis, daß der wahre Inhalt der einigermaßen eintönigen chinesischen Geschichte gebildet wird von dem Wechsel zwischen territorialer Zersplitterung und neuer Erstarkung der zentralen Gewalt, und daß letztere oft in barbarische Hände gelangte, ohne daß hierdurch die Kultur nennenswert litt.

b) Laotse. Von 1122–249 v. Chr. lag die Zentralgewalt in den Händen der Tschoudynastie. Die Lehnsfürsten waren unter ihrer Herrschaft so mächtig geworden, daß das Reich völlig zerfiel, ja in inneren Wirren dem Untergang nahe kam. In Zeiten politischen Niedergangs sind für den Staatsbürger zwei Arten des Verhaltens möglich. Er kann sich zurückziehen von den Geschäften der Welt und

im eigenen Herzen Befriedigung suchen, oder er kann eingreifen in den politischen Kampf, um die Geschichte des Landes zu ändern. Beide Wege wurden in China gegangen, als im 6. Jahrhundert vor Christi die inneren Kämpfe der Lehnsfürsten das Reich zerrissen. Laotse zog sich ins einsame Denken zurück und Kungfutse betrat die politische Bühne.

Beide Männer kennzeichnen nicht nur verschiedene Verhaltungsweisen, sondern offenbaren, wie wir schon betonten, Unterschiede im Charakter der Bewohner südlicher und nördlicher Teile des Reiches. Der nüchterne Norden führte zu Kungfutses, man könnte sagen, puritanisch-praktischem Geist, und dem lebenslustigen Süden war die Ergänzung durch Laotses Weltverzicht durchaus gemäß. Vielleicht sind bei Laotse indische Einflüsse bestimmend im Spiel. Deussen leugnet sie zwar[29], aber schon die größere Nähe der heißen Zone würde genügen, um die unleugbare Verwandtschaft zwischen Laotses Philosophie und dem indischen Denken zu deuten.

Laotse stammte wahrscheinlich aus dem heutigen Honan, der südlichsten der Nordprovinzen[30]. Mutmaßlich wurde er um das Jahr 604 v. Chr. geboren. Von seinem Leben ist nicht viel mehr bekannt, als daß er Geschichtsschreiber war am Staatsarchiv von Tschou. In dieser Provinz lebte er lange. „Er sah den Verfall von Tschou", berichtet Sse Ma Tsien (gestorben 86 v. Chr.), „und zog davon. Er kam an den Grenzpaß. Der Paßaufseher Yin Hi sprach: ‚Ich sehe Herr, daß du in die Einsamkeit gehen willst; ich bitte dich um meinetwillen, schreibe deine Gedanken in einem Buche nieder.' Und Laotse

schrieb ein Buch, bestehend aus zwei Abschnitten in fünftausend und einigen Wörtern, das vom Tao und der Tugend handelt. Dann zog er von dannen. Niemand weiß, wo er geendet hat[31]."

Laotses angeblich dem Grenzwächter hinterlassenes Werk Taoteking ist die einzige Quelle für seine Lehre. Zwei Begriffe liegen ihr zugrunde; sie sind schon im Titel genannt. Der eine, Tao, steht in gewissem Zusammenhang mit dem gleichnamigen Begriff der Staatsreligion, von dem wir schon sprachen. In der Staatsreligion bedeutete Tao den „Weg" der Gottheit, die kosmische Ordnung, die der Mensch erforschen muß, um seine Gesellschaftsordnung, seine sittliche Satzung ihr einzugliedern. In gewissem Sinne ist „Tao" die Offenbarung des „Himmels", ein bei aller Abstraktheit mythologischer Begriff. Erste Philosophie wurzelt stets in den philosophischen Gedanken des Mythos. Aus den philosophischen Keimen der Rigvedahymnen hat sich die Philosophie der Brahmanas und schließlich die des Vedanta gebildet, aus den kosmogonischen Mythen der Griechen haben die Jonier naturphilosophische Systeme errichtet, und vom religiösphilosophischen Begriff des „Tao" gelangte Laotse zu einer chinesischen Metaphysik.

Der letzte mythologische Rest muß bei dieser Umwandlung fallen. Keine Offenbarung des Himmels ist Laotses Tao, sondern Weltprinzip in vollster Abstraktheit. Es ist die vernünftige Ordnung der Dinge, es ist, könnte man mit modernen Ausdrücken sagen, das Naturgesetz in seiner Gesamtheit. Als solches kann es dem altchinesischen Denker freilich

noch nicht mit voller Klarheit erscheinen. Er stammelt, wenn er das Wesen des Begriffs bezeichnet; er vermag nur zu sagen, was Tao nicht ist, da es als Urprinzip aller Dinge keinem der Dinge unserer Erfahrungswelt ähnlich sein kann.

„Der Name, den man nennen kann, ist nicht der ewige
Name,
Jenseits des Nennbaren liegt der Anfang der Welt[32]."

Unerkennbarer, unaussprechlicher, einheitlicher Urgrund alles Seienden, das ist „Tao".

„Diese Einheit ist das große Geheimnis.
Und des Geheimnisses noch tieferes Geheimnis
Das ist die Pforte der Offenbarwerdung aller Kräfte[33]."

Monistisch ist die Lehre Laotses, auch hierin an Indiens Denken gemahnend. Im einheitlichen Urgrund der Dinge sind die Gegensätze noch nicht getrennt, aber aus ihm gehen sie paarweise hervor, oder besser, in Gegensätzen entfaltet sich die Welt der Dinge, die im Tao „der Möglichkeit" nach (potentiell) geschlummert hat.

„Wenn auf Erden alle das Schöne als schön erkennen,
So ist dadurch das Häßliche gesetzt.
Wenn auf Erden alle das Gute als gut erkennen,
So ist dadurch schon das Nichtgute gesetzt.
Denn Sein und Nichtsein erzeugen einander.
Schwer und Leicht vollenden einander.
Lang und Kurz gestalten einander.
Hoch und Tief verkehren einander.
Stimme und Ton sich vermählen einander.
Vorher und Nachher folgen einander[34]."

In dem Verse steht das sittliche Gegensatzpaar fast an der Spitze. Damit wird der alte Sinn des

Taobegriffes metaphysisch vertieft. Auch die sittliche Satzung ist enthalten im Urgrund der Dinge, der alles enthält, und geht aus ihm hervor in dialektischer Zweiheit. Die Einordnung des menschlichen Handelns in die kosmische Ordnung wird aus den Regionen des Mythos in monistische Tiefen verlegt. Erst in diesen fließt der Mensch völlig zusammen mit dem Sein der Natur.

Die Welt der Entfaltung, die Welt der aktuellen Erscheinung wird umfaßt mit dem zweiten im Titel des Buches enthaltenen Wort: Wilhelm verdeutlicht es gut, wenn er „Te" durch „Leben" wiederzugeben versucht[35].

In den Regionen des Lebens wird auch Laotse zur Auseinandersetzung mit der Umwelt gezwungen, und hier trennt er sich von dem, was wir sonst als chinesisch empfinden.

„Ist das Werk vollbracht, dann sich zurückziehen:
Das ist des Himmels Sinn[36]."

Vom „Zurückziehen" haben konfuzianische Chinesen nie gesprochen. Indische Weltfluchtsstimmung scheint aus diesen Worten zu seufzen, Sehnsucht nach Ruhe.

„Die Welt erobern wollen durch Handeln:
Ich habe erlebt, daß das mißlingt[37]."

Liegt wirklich indische Sehnsucht nach Erlösung in diesen Zeilen? Auf das Handeln wird verzichtet, ob aber auch auf das Erobern der Welt? Könnte der Sinn des Verses nicht der sein, daß man durch „Nichthandeln" wirkt? Gutherz ist dieser Ansicht. Laotse kann nach ihm, als Chinese, an der sozialen Gesamtheit niemals vorbeigehen. Den individua-

listischen Heilsegoismus Indiens kennt Ostasien nicht. Laotse fühlt Verpflichtungen gegen die Welt. Sein „Nichthandeln“ kann niemals „Nichtwirken“ bedeuten.

„Er verweilt im Wirken ohne Handeln.
Er übt Belehrung ohne Reden[38].“

Durch „Nichthandeln“ versucht Laotse die politische Welt zu bestimmen. Auch die gesellschaftlichen Verhältnisse wirken sich nach Gutherz' Deutung in Gegensätzen aus. Bei genügendem Vorhandensein konträren Verhaltens herrscht in der Gesellschaft Ruhe. Nun sind die „negativen Regungen“ stets in der Minderzahl, also muß sich der Weise entschließen, diese Gegenseite des Normalmenschen zu stärken und durch Nichthandeln wirken[39]. Ist Gutherz' Deutung richtig, so wäre Laotse, trotz seiner scheinbar ganz unchinesischen Ruhe, ein treffliches Sinnbild des chinesischen Geistes; die wahre Ausnahme, die die Regel bestätigt; der Widerspruchsgeist, der die Allgemeingültigkeit chinesischer Aktivität durch seine Opposition dick unterstreicht.

Laotse kämpfte gegen Massen, deren inneres Wesen er nach obiger Deutung trefflich erkannte. Er mußte vergeblich kämpfen, denn der Geist der Masse war der Geist, den die Landschaft verlangte. Laotse aber war nur das einzelne, vom südchinesischen Typus unterstützte Produkt gelegentlichen Widerspruchs; wie seine Person, war sein Erfolg. In der Handynastie studierten ihn mehrere Kaiser, vor allen Han Wen Ti (179 – 157 v. Chr.). Einige Philosophen knüpften mit ihren Systemen an seine Gedanken, besonders Dschuang Dsi[40] und Liä Dsi[41],

aber damit ist Laotses Erfolg in China auch fast schon zu Ende. Kein wahrer Chinese kann ihn, der in seinem Buch nicht einmal historische Namen nennt, wirklich verstehen. Das Buch wird in Europa vielleicht mehr gelesen als im chinesischen Reich. Und doch ist Laotses Name noch heute lebendig bis tief in die untersten Schichten des Volkes. Aber nicht der Name des Grüblers und Denkers ist es, der da im Volksglauben lebt, sondern der Name für etwas, das mit Philosophie gar nichts zu tun hat, der Name für eine abergläubische Spielart der Volksreligion, die, fast zufällig, an Laotses Persönlichkeit knüpft.

c) Taoismus. Zufällig ist die Verbindung zwischen Laotse und dem taoistischen Glauben nur, wenn man als „notwendig" allein die Entwicklung eines Gedankens auf dem ihm eigenen Gebiete betrachtet; wenn man z. B. Philosophie nur aus Philosophie abzuleiten vermag. Über solche engen „Notwendigkeiten" ist die Geschichte erhaben. Sie bringt jedes Teilgebiet der Kultur mit jedem anderen Teil in Verbindung. Sie beeinflußt Philosophie durch Religion und durch Wirtschaft. Warum sollten nicht einmal auch abergläubische Religionsformen aus philosophischen Theorien entspringen? Bei näherem Zusehen ist der Weg gar nicht weit. Schon Liä Yü Kou vermittelt den Übergang zwischen Laotses Denken und populärer Magie. Der Weise, der mit „Tao" verschmolz, dem die Einordnung seiner Person in die kosmische Ordnung gelang, ist eins mit ihr. Er hat die Gesetze des Naturverlaufs „souverain" in der Hand[42]. Allerdings wird der Weise seine

Macht nicht in Gaukeleien verzetteln, sondern sein magisches Handeln so einrichten, daß der Erfolg sich dem Naturverlauf anschmiegt. Nur dann ist er vor Neugierigen, die seine Ruhe stören würden, geschützt. „Meister Liä Dsi sprach: ‚Der gute Magier braucht seine geheimen Kräfte im Verborgenen, und seine Werke gleichen (nach außenhin) denen der anderen Menschen . . .'[43]."

Nicht lange können sich Ideen, die magische Kräfte verkünden, auf esoterischer Höhe erhalten. Zu nah grenzen sie an die primitiven Instinkte des Volkes. Aus Laotses Metaphysik wird Alchimie und Makrobiotik, die Lehre von der Kunst, das Leben zu verlängern. In den Regionen des Zauberspuks treffen die Gedankengänge wirr gewordener Philosophie mit den Volkstraditionen zusammen, die magische Kräfte an Dämonen und Götter knüpfen. Aus metaphysischer Höhe sinken die Systeme herab und kehren zum Ursprungsort wieder, von dem sie einst kamen, zur Volksreligion. Aus dem Taoismus wird schließlich eine von Magie durchsetzte priesterliche Systematisierung der volkstümlichen Götter[44]. Im Glauben des Volkes erscheint Laotse als uralter Weiser, dessen Buch Taoteking das Geheimnis ewigen Lebens umschließt. Manches Märchen weiß davon zu berichten[45]. Das alchimistische Streben esoterisch taoistischer Schulen findet im Gott des Reichtums, der im volkstümlichen Taoismus eine große Rolle spielt, sein Gegenstück. Er verdankt seine Bedeutung den kaufmännischen Kreisen, die den Taoismus wegen seines ungelehrten Charakters besonders pflegten. Schließlich gaben sich alle

alten Glaubensreste, die in der konfuzianischen Staatsreligion kein Unterkommen mehr fanden, im Taoismus Stelldichein und schufen eine wirre Vielheit von Göttern, Dämonen und Geistern, von Riten, Zauberbräuchen und abergläubischen Regeln. Ganz im Gegensatz zum – unfreiwilligen – Gründer Laotse, dessen metaphysische Höhe kaum ein Chinese erklimmt, haben wir im Taoismus die unterste, von den Staatsbehörden nur geduldete Schicht chinesischen Geisteslebens vor Augen. Mißtrauisch blickt die konfuzianisch gesinnte Regierung auf die taoistische „Privatreligion" und ihre ebenfalls nur geduldeten Priester. Ausrotten kann sie den im Taoismus sich wiederfindenden Volksglauben nicht, denn sie hat nichts, was sie an seine Stelle zu setzen vermag.

d) Kungfutse. Wenn wir den kulturgeschichtlichen Zusammenhang zwischen Laotse und den Taoismus auch einigermaßen erklären konnten, so bleibt ein Vergleich von „Anfang" und „Ende" doch höchst erstaunlich. Reinste Philosophie finden wir auf der einen Seite und primitivsten Aberglauben auf der anderen. Nur durch die in Laotses dunkler Metaphysik liegenden Keime späterer magischer Interpretation war es möglich, den Namen des Philosophen mit dem Taoismus zu verbinden. Den Inhalt empfing die Lehre von anderer Seite.

Die Entwicklungslinie, die von Kungfutse zum Konfuzianismus führte, verlief gerader. Stifter, Lehre und Religion gehören denselben staatsphilosophisch ethischen Sphären an. Wir können beim besten Willen nicht von Zufall in irgendeinem Sinne

des Wortes sprechen. Alles erscheint als Abfolge von innerer logischer Kraft.

Kungfutse lebte in derselben Epoche des politischen Niederganges wie Laotse, sein Gegenpol. Er wurde 551 v. Chr. im Fürstentum Lu als Sohn eines verarmten Adelsgeschlechtes geboren. Da der Vater bald starb, lag die Erziehung in den Händen der Mutter[46]. Schon in frühester Jugend fühlte sich Kungfutse zu den alten Überlieferungen hingezogen. „Ich war fünfzehn," berichtet er über sich selbst, „und mein Wille stand aufs Lernen, mit dreißig stand ich fest (hatte er sich zu festen Anschauungen durchgerungen), mit vierzig hatte ich keine Zweifel mehr, mit fünfzig war mir das Gesetz des Himmels kund, mit sechzig war mein Ohr aufgetan, mit siebzig konnte ich meines Herzens Wünschen folgen, ohne das Maß zu übertreten[47]."

Dieser scheinbar ruhigen und fast typischen inneren Entwicklung eines philosophischen Charakters steht ein unruhiges äußeres Schicksal gegenüber. Auf die Wirren der Zeit reagierte Kungfutse in anderer Weise als Laotse. Er versuchte handelnd einzugreifen. Nachdem er verschiedene Beamtenstellen bekleidet hatte, zog er als „Lehrer" an die Höfe der Fürsten. Solcher „Lehrer" gab es damals recht viele. Ihre Ratschläge wurden nicht gern gehört, vom zünftigen Beamtentum wurden sie mit Intrigen verfolgt, und ihr Bleiben am Hof eines Herrn währte zumeist nur ganz kurze Zeit. Kungfutse hat ihr ruheloses Schicksal geteilt. Glaubte er einmal, wie in Lu, als Minister seine Ansichten wirklich machen zu können, so traten bald höfische

Ränke dazwischen, die ihn aus seiner Stellung verdrängten. Nach langen Wanderjahren ist er 479 v. Chr. gestorben, ohne einen positiven Erfolg seiner Mühen gesehen zu haben.

Was er wollte, war der Zeit zuwider. Die Oberhoheit des Kaisers, die er mit allen traditionellen Werten verbrämte, erkannten die Teilfürsten nicht an. Für eine Neugründung des Reiches auf der Grundlage ältester Überlieferung war die Zeit noch nicht reif. So konnte Kungfutse nur die undankbare Aufgabe des Wegbahners auf sich nehmen, die Aufgabe dessen, der in theoretischen Sphären erschafft, was lange nach ihm die Wirklichkeit braucht. Als endlich die Epoche des Neuwerdens kam, griff sie auf Kungfutse zurück und fand in dem Werk seines Lebens das, was sie suchte, das altchinesische Ideal von Staat und Mensch. Kungfutse hat es in die reinsten Formen gegossen und damit unvergänglich gemacht. Er selbst wurde zum Gott und seine Lehre zum letzten Inhalt alles chinesischen Lebens. Nirgendwo tritt uns China und der chinesische Typus so lebendig entgegen wie in dem, was Kungfutse bewahrte, aufzeichnete und dachte.

Uns scheint das, was er lehrt, keinen religiösen Inhalt zu haben. Das Weltengeheimnis kümmert ihn nicht. „Dsi Gung sprach: ‚Des Meisters Reden über Kultur und Kunst kann man zu hören bekommen. Aber die Worte des Meisters über Natur und Weltordnung kann man nicht (leicht) zu hören bekommen‘[48]." Ja, selbst der religiösen Frage über das Jenseits weicht Kungfutse aus.

„Dsi Lu fuhr fort: ‚Darf ich wagen, nach dem (Wesen) des Todes zu fragen?‘ Der Meister sprach: ‚Wenn man noch nicht das Leben kennt, wie sollte man den Tod kennen[49]?‘“

Daß solche „Innerweltlichkeit“ trotzdem religiös empfunden wird, darin eben liegt das typische, Westasien und Europa Fremde am chinesischen Geist. Die Ethik eines ganz auf das Diesseits gestellten Beamtenstaates tritt uns in des „Meisters“ Lehre entgegen[50]. Politische Forderungen, moralische Gesetze und gesellschaftliche Anstandsregeln bilden ihren Inhalt. Das Individuum fühlt sich nicht mit Gott verbunden, sondern mit der sozialen Gesamtheit. So wird diese, nicht Gott, zum religiösen Objekt. Von solcher Seite betrachtet, gemahnen Kungfutses Gedanken an manche Strömung, die heute lebendig. Lassen wir die chinesische Drapierung weg, vergessen wir das Erstarren in Formeln und äußeren Formen, suchen wir nach dem innersten Kern, so könnten wir glauben, vor religiös-sozialen Systemen zu stehen. Eben dies, das religiös erlebte tiefe Verantwortungsgefühl gegen die Gesamtheit, rührt an Saiten unserer Seele, die heute mächtig erklingen. Es vermag uns psychisch einen Zugang zum Verständnis Kungfutses oder besser seines Erfolges zu öffnen.

Ja, was heißt Verstehen? Verstehen in Religion und Philosophie? Ich meine jetzt nicht „Verstehen“ aus den Kulturtatsachen heraus, sondern „Verstehen“ als inneres Erlebnis, als Miterleben. Dieses Verstehen geht immer nur so weit, als die fremde Religion oder Philosophie irgendwelche verwandten Saiten unserer Seele berührt. Ist uns ein geistiges

Klima so fremd, wie das des chinesischen Volkes, so werden wir zu diesem „Verstehen“ nur selten gelangen. Insbesondere fällt es uns schwer, die göttliche Verehrung mitzuerleben, die der Chinese dem Kungfutse zollt. Das äußere Kleid, die pedantische, trockene Dürre verdeckt uns den innersten Kern. Haben wir diesen aber gefunden, haben wir ihn im sozialen Erlebnis entdeckt, so fällt alles Formelhafte als nebensächlich in nichts zusammen und nur eins bleibt, das, was uns auch mit dem fernsten Chinesen verbindet, das Bewußtsein, Mensch und Teil der Menschheit zu sein.

Man wende nicht ein, das Aufsuchen letzter Tiefen, welches uns eine zunächst fremde Erscheinung innerlich näherzubringen vermag, sei kulturgeschichtlich ohne Belang. Gewiß, die spezifisch klimatische Farbe können wir niemals treffen, wenn wir das herausschälen, was uns mit dem Fremden verbindet, das schlechthin Menschliche. Aber es vermag die Liebe, den Eros, in uns zu erwecken, der sich mit dem Wissen paaren muß, um „Philosophie“ zu ergeben. Mit ganz anderer Kraft dringen wir ein in das vielgestaltige Netz fremder Kulturen, wenn Liebe den Weg weist. Wir lassen uns das Absurde, ja sogar das pedantisch Dürre gefallen, wenn wir wissen, es ist die kultur-klimatische Schale um einen im Menschlichen wurzelnden Kern. So wird vom Hinabsteigen in letzte, allgemein menschliche Tiefen schließlich sogar unsere spezielle kulturgeschichtliche Aufgabe gefördert. Wir packen mit Begeisterung Dinge, die uns beim ersten Zusehen, sagen wir's offen, langweilig waren.

Vielleicht habe ich die Feder zu sehr dem persönlichen Bekenntnis geliehen. Ich tat es mit Absicht. Was ich Kungfutse gegenüber erlebte, wird manchem europäischen Leser geschehen. Erst als ich in der geschilderten Weise den Kern entdeckt zu haben vermeinte, hörte die Schale auf, pedantisch dürr und nur kulturgeschichtlich interessant zu sein. Sie wurde zur Form, in der ein fremder Geist die ewigen Menschheitsfragen erlebte. Gelingt es, im Leser das gleiche Erleben zu wecken, so ist ihm der Weg zu Kungfutse gebahnt und der kulturgeschichtlichen Aufgabe ist weitgehend geholfen.

Gehen wir aus vom innersten Kern, vom sozialen Problem, und schreiten wir vor zur Form, in der es der Chinese erlebt, so haben wir den Typus des Volkes fast rein in den Händen. Utopien und Träume sind Kungfutse fremd. Er will nichts anderes, als praktisch handeln. Politiker sein. Das Handeln ist ihm durchaus das erste. „Erst handeln und dann mit seinen Worten sich danach richten," sagt er zu Dsi Gung auf die Frage nach dem Wesen des Edlen[51]. Damit ist der Gegensatz zu Laotses Denken gegeben. Ist „Handeln" das erste, das erste, was in die Erscheinung tritt, müßte man sagen, so muß alles innere Geistesleben zielstrebig sein, denn ohne Ziel gibt es kein Handeln. Über das Ziel ist sich Kungfutse klar. Es ist die „Gesellschaft" verkörpert im Staat, und dieser muß wurzeln in dem, was China an altem, geistigem Erbgut besitzt. Nur Erneuerer des Alten will Kungfutse sein, nicht Schöpfer von Neuem.

Er knüpft darum an das wichtigste Grundelement alles chinesischen Lebens, an die Familie und ihr geistiges Abbild, die Pietät. Kindesliebe ist, wie wir schon früher betonten, fast die einzige positive sittliche Forderung, die er aufstellt. An den religiösen Vorstellungen des Volkes hat Kungfutse prinzipiell nichts verändert, aber er hat gemäß der Bedeutung, die die Pietät in seinem Sittenkodex gewinnt, den Ahnenkult vor alle andere Götterverehrung gestellt. Damit wird das Sittengesetz mehr oder weniger in eine jenseitige Ordnung gefügt. Im Sinne der alten Staatsreligion erscheint das Gesetz der Gesellschaft als Teil der kosmischen Satzung. Das Sittengesetz gewinnt auf diese Weise absolute und autonome Bedeutung. Nicht um des Lohnes oder der Strafe willen muß es befolgt sein, sondern als ewiger Wert schlechthin verlangt es Beachtung. Das Soziale wird in einer an Kant gemahnenden Weise erlebt.

Über das Angeführte geht die Theorie nicht hinaus. Dem, der das Handeln vor alle Werte setzt, sind die Aufgaben in der Gesellschaft wichtiger als die Probleme von der Gesellschaft. Er faßt sie in durchaus aristokratischem Sinne und kennzeichnet seine Lehre damit als die der vornehmen Kreise. Im Grunde genommen kennt er nur eine einzige Sünde: Formlosigkeit und „würdelose Barbarei“[52]. Es gibt nur „Fehler“, „Fehler“ gegen das die gegenseitigen Beziehungen der Menschen regelnde Zeremoniell. „Ehrerbietung ohne Form wird Kriecherei, Vorsicht ohne Form wird Furchtsamkeit, Mut ohne Form wird Auflehnung, Aufrichtigkeit ohne Form

wird Grobheit[53]." Nur wer Gehalt und Form im rechten Gleichgewicht hält, hat Anspruch darauf, ein „Edler" zu sein[54]. Kungfutse selbst hat dem von ihm aufgestellten Gentlemanideal wohl völlig entsprochen, denn „der Meister war in seinem Wesen mild und doch würdevoll. Er war ehrfurchtgebietend und doch nicht heftig. Er war ehrerbietig und doch selbstbewußt"[55].

Es steckt mehr als aristokratisches Hängen am Zeremoniell in dieser Wertschätzung der Form, es stecken die Grundlagen des chinesischen Daseins darin. Die ungeheure soziale Gesamtheit, als die uns China entgegentritt, wird zusammengehalten durch die festgeregelte Beziehung all dieser Millionen untereinander. Nur durch diese Wertschätzung von sicherlich oftmals starren Formen war es möglich, das Riesenreich zu regieren. Kungfutse und das Typischste an der Form chinesischer Gesellschaft, das Beamtenwesen, gehören, wie wir noch sehen werden, zusammen. Aus dem Geist des zukünftigen Beamtenstaates ist Kungfutses nüchtern erscheinende, in Zeremonien gipfelnde Sozialethik entstanden, und als solche hat sie in Rückwirkung geholfen, den Beamtenstaat zur vollen Blüte zu bringen.

e) Mengtse. Wir sind berechtigt, Kungfutse als Typus des chinesischen Denkens zu schätzen, denn fast alle nachfolgende Philosophie ist irgendwie in seiner Lehre verwurzelt. Mengtse ist der größte unter den Anhängern des Meisters gewesen. Er wurde 372 v. Chr. geboren. Die Epoche war noch tiefer verwirrt als in Kungfutses Tagen. Der Grundbesitz war teilweise erschüttert und der „Lehrer" auf

Geschenke angewiesen. Unter diesen Umständen mußte Mengtse stärker als Kungfutse auf seine Würde bedacht sein. Er kam so zu einer Wertschätzung der äußeren Formen, die noch über den Meister hinausging und ihn deutlich als Epigonen charakterisiert[56].

Mengtses Leben ist so unruhig verlaufen wie das seines Vorbildes. Auch er ist von Fürstenhof zu Fürstenhof gezogen, um die Herrscher für seine Pläne zu gewinnen, überall ohne Erfolg. Dabei hielt er nicht mehr an der Autorität der unterdes noch schwächer gewordenen Tschoudynastie fest, sondern glaubte unter den starken Territorialherren den Mann künftiger Reichseinheit finden zu können. Er fand ihn nicht und ist 289 v. Chr. ebenso erfolglos wie Kungfutse gestorben.

f) Konfuzianismus. Mengtse hat nichts anderes als Kungfutse gelehrt[57], und viele nach ihm taten dasselbe. Der Erfolg, den Kungfutse bei seinen Lebzeiten nicht hatte, wurde ihm lange nach seinem Tode zuteil. Der Erfolg konnte nicht früher kommen, denn was Kungfutse aussprach, war nur den gebildeten führenden Kreisen verständlich. Eine Volksbewegung konnte sich nie für das Lebenswerk des Meisters begeistern. Nur von oben herab waren Reformen in dem Sinne seiner Staatsethik möglich. Gerade die regierenden Kreise aber waren einer Erneuerung altchinesischer Traditionen zunächst nicht günstig gesinnt. Die Tschoudynastie war in den auf Kungfutse folgenden Jahren immer weiter heruntergekommen und wurde 249 v. Chr. von Kaisern aus der Tschindynastie völlig verdrängt. Diese waren

aller literarischen Tradition feindlich gesinnt und versuchten die Reichseinheit in absolutistischen Regierungsformen zu wahren. 213 v. Chr. kam es zu einer großen, vom Kaiser Schi Huang Ti angeordneten „Verbrennung der Bücher“. Schi Huang Ti wollte dem Einfluß der Literaten ein Ende machen, die durch fortwährendes Hinweisen auf die altchinesische Tradition seiner absolutistischen Herrschaft unbequem waren. Manches Stück aus der älteren chinesischen Literatur ging bei dieser Verbrennung verloren. An eine Verwirklichung von Kungs Idealen war unter diesen Umständen nicht zu denken.

Schon unter den Nachfolgern Schi Huang Tis ging es mit der Tschindynastie rasend bergab, und 206 v. Chr. wurde sie durch die Handynastie ersetzt. Ihre Herrschaft ist als nationale und literarische Reaktion gegen die einigermaßen tartarische und absolutistisch regierende Tschindynastie aufzufassen[58]. Die Reste der Literatur wurden wieder gesammelt, der Einfluß der Gelehrten stieg zu höchster Höhe empor, und unter ihrer Leitung wurde nach Kungfutses Grundsätzen im Konfuzianismus eine Staatsreligion geschaffen, die die Bedürfnisse der nun führenden Gesellschaftsschichten, der Beamten, zu grundsätzlicher Bedeutung erhob.

An dieser Stelle erhebt sich eine Frage von größtem geschichtsphilosophischen Wert. Max Weber sieht den kulturschaffenden Einfluß der konfuzianischen Lehre in ihrem praktisch nüchternen Geist, der alle Prophetenreligion und alle Orgiastik unmöglich machte[59]. Er glaubt, daß dieser Einfluß den chinesischen Charakter zum Teil gestaltet hat. Aus

dem Studium der Geschichte scheint ihm hervorzugehen, daß die altchinesische Kultur unserer viel ähnlicher war als die der nachkonfuzianischen Zeit. „Mit der Möglichkeit ist also zu rechnen," fährt er fort, „daß viele seiner (des Chinesentums) gern als angeboren angesprochenen Züge Produkte rein historisch bedingter Kultureinflüsse waren"[59]. Solche Züge sieht er in der Geduld, der Höflichkeit, Arbeitsamkeit und Ruhe des Chinesen und in seiner Unempfindlichkeit gegen Monotonie. Schwer, wenn nicht unmöglich ist es zu entscheiden, ob Chinas Charakter tatsächlich so weitgehend auf konfuzianischer Lehrtätigkeit ruht. Ich möchte zweifeln daran. Es hieße letzten Endes alles in die Hand einer Persönlichkeit legen. Verwurzelt man diese aber nach allen Seiten in ihrer Kultur und Epoche, so wird ihre Wirkung auf Formgebung beschränkt.

Sicher, alleiniges Gut der Persönlichkeit kann ihre Schöpfung niemals sein. Der allgemeinste Inhalt des Werkes ist vom Meister frei. Und trotzdem braucht die Geschichte die Persönlichkeit. Nur durch den Einzelmenschen gewinnt der allgemeine Inhalt klare Form. In jedem geschichtlichen Werden steckt also etwas vom „großen Mann". Seine Bedeutung schränken wir auf sichtbare Formgebung ein. Eine bange Frage wird damit gelöst, die Frage: was dann, wenn die geistigen Anforderungen der Epoche keine Persönlichkeit finden? Erfahrung kann auf diese Frage keine Antwort geben. Obige Erkenntnis aber kann uns trösten. Talente, Begabungen sind Möglichkeiten und zu mancherlei Auswirkung fähig, je nach der Umwelt.

Die dem Einzelmenschen zufallende, mehr formende Arbeit ist nicht so selbständig und frei, daß unter abertausend immer vorhandenen Begabungen jeder Art nicht die gefunden werden könnte, die den Forderungen der Zeit genügt. Der große Mann und seine Zeit sind wechselseitig verbunden. Die Zeit macht ihn möglich, und er gestaltet die Zeit, weil er sie zur Klarheit emporhebt[60].

In dieser Weise hat auch Kungfutse den Charakter des chinesischen Volkes gestaltet. Nicht ein vom Himmel geschenktes Wesen hat er ihm aufgeprägt, aber das, was tief innen geschlummert, hat er in die Regionen höchster Klarheit gehoben. Kungfutse konnte nur wirken, weil er demselben Kulturboden entwuchs wie sein Volk, und weil er anders als Laotse diesen Kulturboden bejahte, und er wirkte, weil er alles dunkel Gefühlte zu höchster Klarheit erhob. Der Chinese vermochte nach Kungs Lehrtätigkeit bewußt einen Charakter zu pflegen, den er vordem nur unbewußt lebte. Eine Verschärfung der charakteristischen Züge war die notwendige Folge. In diesem Sinne, als Verschärfung, nicht als Neuschöpfung, ist der Einfluß von Kungs Lehre auf den Charakter des Volkes wohl ganz im Sinne Webers zu deuten.

Kaiser Wu Ti machte den Konfuzianismus zur Staatsreligion[61]. Die Götter können in ihr, da sie Ethik ist, keine allzu große Rolle mehr spielen. Sie sinken zu Beamten des Himmels herab, die ein- und abgesetzt werden wie irdische Verwalter und Herrscher. Der Kaiser verleiht die Posten als Fluß- oder Quellgott an verstorbene Beamte des Reiches, er befördert sie und versetzt sie, verleiht

ihnen Titel und Ehren, ganz wie seinen Untergebenen in der irdischen Welt. Wir haben schon von den Märchen gehört, die Natur- und Ahnenglauben in dieser eigentümlichen Weise verbinden. Im Konfuzianismus fließt der himmlische Staat der Götter und Geister mit dem irdischen Reiche zusammen, wie nach des Meisters Lehre die kosmische Ordnung der Dinge mit dem Sittengesetz.

Die große Menschenähnlichkeit göttlicher Wesen kennzeichnet ihre untergeordnete Rolle. Moral und Ethik bilden den eigentlichen Inhalt konfuzianischer Staatsreligion. Aus der rein ethischen Einstellung folgt die Toleranz gegen andere Formen religiöser Verehrung, die der Europäer in China schon frühzeitig staunend bemerkte. Der Konfuzianismus beschränkt sich so eng auf sein Gebiet der Moral, daß er durch den Dämonenglauben der Taoisten oder durch die Götterlehre der Buddhisten in keiner Weise gestört wird. Ja, er fordert Taoismus und Buddhismus geradezu als seine Ergänzung, da er die religiösen Instinkte breiterer Massen nicht befriedigen kann. So haben wir die eigentümliche Erscheinung vor uns, daß der Chinese meist zu allen drei Religionen seines Landes gehört und jede für bestimmte Zwecke benutzt. Als Konfuzianer, sagt ein bekanntes Wort, kommt der Chinese zur Welt, denn in die offizielle Staatsreligion wird er als Staatsbürger hineingeboren. Als Taoist verbringt er sein Leben, in ewiger Rücksicht auf Dämonen und abergläubische Regeln, und als Buddhist sinkt er ins Grab, da die buddhistischen Priester vor allen bei Trauerfällen hinzugezogen werden.

g) Der Beamtenstaat. Am klarsten tritt die Bedeutung des Konfuzianismus in seiner politischen Auswirkung hervor. Schi Huang Ti hat sie trotz seiner Literaturfeindlichkeit vorbereitet. Er hat mit rücksichtsloser Hand gestaltet, wonach Kungfutse vergeblich strebte: die Einheit des Reiches. Nur durch diese wurde es den Nachfolgern aus der Handynastie möglich, im Anknüpfen an konfuzianische Lehren wirklich Brauchbares, ja fast Ewiges zu schaffen: den chinesischen Beamtenstaat. Das Beamtenwesen ist für China ebenso typisch geworden wie das Kastenwesen für Indiens Schicksal. Es ist letzterem an kulturgeschichtlicher Bedeutung durchaus ebenbürtig, denn alle Eigenart chinesischer Gesellschaftskultur wurzelt in ihm.

Die Entstehungsursache des Beamtenwesens liegt in ihren größten Zügen klar zutage. Die Einheit des Riesenreiches war, wie wir hörten, im Lehnsstaat nicht zu halten gewesen. Die Zentralgewalt des Kaisers geriet bald in Kampf mit den Fürsten und mußte sich andere Instrumente schaffen, um das Reich zu beherrschen. Da die Herrschaft gegen die feudalen Gewalten gerichtet war, lag es nahe, gewisse Zivilorgane, die als Aufseher der Kanal- und Wasserwirtschaft oder in anderen Funktionen schon vorhanden waren, weiter auszubauen und zu Vollziehern der Reichsgewalt zu bestimmen. Der Gegensatz zu den Feudalherren verlangte, daß für die Stellung dieser Beamten, wenigstens prinzipiell, nicht die Geburt, sondern Tüchtigkeit maßgebend war. Ganz anders als in Indien, dem Land der erblichen Kasten, sehen wir in China nach der Feudal-

zeit die „Gleichheit“ der Menschen zur theoretischen Grundlage der Gesellschaft gemacht.

Selbstverständlich konnte nicht jeder Träger der Reichsgewalt sein. Wo Erbtraditionen fehlten, mußte sich der Anwärter durch selbst errungene Bildung legitimieren. So sehen wir in China eine Literatenschicht als Inhaber der Ämter entstehen, die es erreicht, daß literarische Bildung schließlich über alle anderen Vorzüge hinaushebt. Der Literat stützt die Regierung als ihr ausführendes Organ und wird damit zu einem Faktor der politischen Einheit. Diese kommt nach Weber in der Kultureinheit „praktisch zum Ausdruck“. Die Träger solcher Einheit bestimmen ihr Wesen, und darum ist „Kultureinheit“ vor allem „die Einheit der Literatenklasse“ und der von ihr gepflegten literarischen Bildung[62].

Sollten der Reichseinheit von seiten der Beamten nicht dieselben Gefahren drohen, wie von den Fürsten der Teilstaaten, so mußte die Regierung von vornherein ein Selbständigwerden der Beamten vermeiden. Ein ausgedehntes Spionagesystem, Verbot der Anstellung in der Heimatprovinz, kurze, dreijährige Amtsfristen mit folgender Versetzung und andere Maßnahmen sorgten dafür, daß der Beamte nirgends auf Kosten der Zentralgewalt zu eigener Macht gelangte. Er war allerdings bei diesem System auf einheimische Berater angewiesen[63]. Aber das schadete nichts. Den besonderen Bedürfnissen der Provinz wurde durch solche Berater Rechnung getragen, ohne daß der Zusammenhang mit dem Ganzen, auf den der Verwaltungs-

beamte schon kraft seiner Autorität und Ausbildung drang, verloren ging. Das Wichtigste bei dieser Art der Verwaltung war allerdings, daß die Beamten den Einheitswillen des Reichs auch wirklich in durchaus gleichmäßiger Weise zu verkörpern vermochten, kurz gesagt, daß ein Beamter des Riesenreichs wie der andere war. Damit wurde die Auslese und Ausbildung der Beamten zu einer Staatsangelegenheit allererster Bedeutung.

Unter der Handynastie begann man aus diesem Grunde ein System von Examina und Gelehrtengraden zu schaffen, das in jahrhundertelanger Entwicklung immer weiter ausgebaut wurde und jeden Rest ererbter Privilegien zugunsten rein literarischer Qualifikationen verdängte. Die Anzahl der bestandenen Examina bestimmte den sozialen Rang ebenso, wie in feudalen Ländern die Anzahl der Ahnen oder in kapitalistischen die der Millionen. Ja, der Glanz der Examina fiel auf die Ahnen zurück, so daß in China der Enkel nicht vom Ruhme der Voreltern lebt, sondern umgekehrt die Voreltern ihrem Nachfahren dankbar sein müssen. Vom amtlichen Rang „hing es ab, ob man einen Ahnentempel (oder, wie die Illiteraten, nur eine Ahnentafel) haben und wieviel Ahnen darin verehrt werden durften. Selbst der Rang eines Stadtgottes im Pantheon hing von dem Rang des Mandarinen der Stadt ab“ [64].

Selbstverständlich waren die so hochgeschätzten literarischen Grade nicht leicht zu erreichen. Der chinesische Beamte wurde ein ganzes Leben lang die Schulaufsicht nicht los. Durch drei Hauptstufen

akademischer Würden mit zahllosen Unterstufen mußte er sich hindurchmemorieren, denn Gedächtniswissen stellte den Hauptinhalt der im Examen nachzuweisenden Bildung dar. In eine enge Zelle eingeschlossen, mußte der Prüfling Rechenschaft geben, ob er seine Klassiker auch wirklich beherrschte, ob er schreiben konnte, was in China nicht leicht war, und ob er die vorschriftsmäßige Stilkunst besaß. Die Prüfungen waren so schwer und streng, daß die Kandidaten oft erkrankten oder Selbstmord begingen. Das höchste Examen wurde nur von 500 unter 12–14 000 Bewerbern bestanden. Die letzte Prüfung hat mancher mit neunzig Jahren gemacht. Allerdings war auf der anderen Seite ein Durchfall nicht allzu tragisch zu nehmen, denn es handelte sich vor allem um die Feststellung der Rangordnung. Nur die von vornherein festgelegte Zahl der „Besten" konnte wirklich bestehen. Jeder kannte demnach, wenn er ins Examen ging, den schlechten Stand seiner Chancen[65].

Uns scheint eine rein literarische Bildung nicht das rechte geistige Fundament für Verwaltungsbeamte zu sein. Bedenken wir aber die Aufgabe, die diese in äußerst geringer Zahl vorhandenen Mandarinen zu erfüllen hatten, so erscheint das System nicht so dumm. Genauer Sachkenner konnte der ewig versetzte Regierungsvertreter nicht sein. In allen praktischen Dingen mußte er sich, wie wir ausgeführt haben, auf den Ratschlag der einheimischen Unterorgane verlassen. Beim Mandarinen kam es viel mehr auf Gesinnung an als auf fachkundiges Wissen. Durch die Kraft seines von einer

bestimmten Gesinnung getragenen Willens mußte er die besonderen Verhältnisse seiner Verwaltungsprovinz so gestalten, daß sie sich dem Rahmen der Reichseinheit fügten: Ortsbedürfnisse und Reichswillen standen sich in Gemeindevertretern und in Mandarinen gegenüber. Im Kampf beider Gewalten mag sich im Mittel das richtige Gleichgewicht eingestellt haben. Auf ein paar Fehlschläge und Opfer kam es im Riesenreich China nicht an. Um starke einseitige Vertreter einer „Gesinnung" heranzubilden, wie sie das geschilderte System als Gegengewicht zu den Ortsbedürfnissen brauchte, war die Erziehung des Mandarinen aber sicher geeignet. Von Jugend auf mit Gedächtniskram überladen, konnte der Beamte diesen nimmermehr los werden, d. h. er war voll und ganz dem in diesem Gedächtniskram enthaltenen Traditionsgut ausgeliefert. Er wurde selber zur Verkörperung aller Traditionen.

Gegen Übergriffe des einzelnen Beamten hatte sich die Zentralgewalt, wie wir hörten, durch dauernde Versetzung und Kontrolle der Mandarinen geschützt. Alle drei Jahre mußte eine Konduite im Reichsanzeiger veröffentlicht werden[66]. Die starre Vertretung ihrer Interessen hatte die Regierung durch die Ausbildungsart ihrer Vertreter ebenfalls sichergestellt, nur eins hatte sie dabei selber verloren: mit der Starrheit ihrer Beamten war auch ihre eigene Beweglichkeit hin. Die Beamten konnten zwar nicht gegen das Reich vorgehen, aber sie waren, in ihrer Gesamtheit, selber das Reich. Gegen ihre geistige Uniformität und Solidarität war jedes

Anrennen vergeblich. Wo auch ein energischer, absolutistisch denkender Herrscher versuchte, mit „Eunuchen“ und „plebejischen Parvenus“[67] gegen die Literaten vorzugehen, stets wurde er über kurz oder lang wieder besiegt. Es genügte, wenn die Mandarinen eine Überschwemmung, eine Sonnenfinsternis oder irgendein anderes außergewöhnliches Vorkommnis auf die Verletzung klassischer Traditionen zurückführten, um den Kaiser in den Augen seines Millionenvolkes unmöglich zu machen[67].

Die Beamten waren das „Reich“, und die Beamten waren „Chinas Kultur“, denn von ihnen gingen die Einwirkungen aus, die den geistigen Habitus des Landes bestimmten. Von den Nebenwirkungen, wie Trinkgeldunwesen und Bestechlichkeit, wollen wir absehen. Nur die tiefer gehenden Einflüsse haben Bedeutung für uns. Ethik und Religion, Kunst und Wissenschaft, alles ist irgendwie im Beamtenwesen verwurzelt. Manches Licht fällt auf schon betrachtete Erscheinungen zurück. Das Wesen der Staatsreligion wird in letzten Tiefen erst klar, wenn wir sie als Offenbarung des Beamtenstaates erkennen. Diese trockene Nüchternheit ist nur möglich, wo auf dem Umweg über das Metaphysische wirkende Priester fehlen und der Kult staatliche Beamtenpflicht ist. Wie der Kaiser dem Himmel opfert, so bringen die Mandarinen die Opfer niederer Sorte; die Götter aber, denen man opfert, waren, wie betont, nichts anderes als himmlische Staatsbeamte, die sehr oft sogar durch „Ernennung“ aus irdischen Beamtenseelen hervorgingen. Absetzungen, Beförderungen, Rangerhöhun-

gen und Ehrungen wurden den Göttern wie den Mandarinen von seiten des Staates zuteil. Für eine neben dem Staat bestehende Kirche war bei solcher Ordnung der Dinge kein Raum, und alles Geistesleben mußte in der Tat vom Staat und seinen Trägern bestimmt sein.

3. Die Blüte des chinesischen Geistes

a) Sprache und Schrift. Der Geist der Beamten, der Chinas Kulturcharakter bestimmte, setzte sich selbstverständlich nur in langsamer Entwicklung durch. Die Grundlagen des Beamtenstaates entstanden zwar schon während der Handynastie (202 vor bis 220 n. Chr.), aber erst in der Tangzeit (618 bis 907) wurde die Entwicklung in kultureller Beziehung abgeschlossen.

Alle Kultur fußte, wie wir betonten, auf der literarischen Bildung. Unter diesen Umständen mußten die materiellen Mittel der Literatur ganz besonderen Einfluß auf das Geistesleben gewinnen, um so mehr, als Sprache und Schrift in China sich von Sprache und Schrift vieler anderer Länder stark und eigentümlich unterscheiden.

Die Sprache kennt nur einsilbige, biegungsunfähige Wörter. Je nach der Zusammenstellung fungieren sie als Substantiv, Adjektiv, Verb oder Partikel. „Ta" kann Größe, groß, vergrößern oder Großsein bedeuten, je nach der Stellung im Satz[68]. Der Wortschatz ist äußerst gering, da die Silben nur auf Vokale oder Nasallaute enden, und die Konsonanten g d b und r unbekannt sind. „So gebietet die chinesische Sprache, von einzelnen Dialekten abgesehen, nur über 487 Laute, welche durch

die vier bis fünf Arten der Betonung (den hohen gleichen, den tiefen gleichen, den steigenden, den fallenden und den kurz abgebrochenen Ton) zu 1203 Lauten werden[69]." Bei dieser geringen Zahl muß jedes der einsilbigen Wörter zwanzig bis dreißig verschiedene Begriffe vertreten. Eine große Ungenauigkeit und Schwerfälligkeit der Sprache ist die notwendige Folge. Man hilft sich durch Hinzufügung eines einschränkenden Wortes „und durch die sorgfältig geregelte Stellung im Satze... So bedeutet schang (oben, hoch) und ma (Pferd) in der Stellung schang-ma ‚aufs Pferd steigen', während ma-schang ‚zu Pferde sitzen' bedeutet"[70].

Die Ungenauigkeit der Sprache macht sie als Instrument für die Übermittlung höherer Bildung nicht geeignet. Nie und nimmer kann der Chinese daran denken, sein literarisches Gut so wie der alte Inder schriftlos zu vererben. Die Schrift wird für ihn wichtiger als das gesprochene Wort, denn in der Schrift allein hat er ein Werkzeug, das genaue Festlegung der Begriffe erlaubt. Kann sich die Schrift solcher Vorzüge gegen die Sprache rühmen, so muß sie ein von dieser vollkommen losgelöstes Dasein besitzen. Wir, die wir in Buchstaben Laute nachzumalen versuchen, haben keine Vorstellung vom Wesen chinesischer Schreibkunst. Ein Blick auf die Entwicklung derselben stelle darum ihre Grundlagen fest. Wir können diese Entwicklung aus den verschiedenen Arten chinesischer Schriftzeichen herauslesen.

Der Ursprung der Schreibkunst lag in China, wie fast bei allen Völkern, in einer Bilderschrift, die vermutlich magischen Symbolen entstammte und

ursprünglich nur für religiöse Zwecke angewandt wurde. Die ältesten Zeichen waren Bilder für konkrete Gegenstände gewesen. Die Sonne erschien als kreisrunde Scheibe. Das Wort Hügel wurde durch drei nebeneinander liegende Spitzen bezeichnet. Diese ältesten Symbole haben sicher eine lange Entwicklung durchlaufen, die man gelegentlich zurückzukonstruieren versuchte[71]. Großen Einfluß hat das Schreibmaterial auf diese Entwicklung genommen. Als man in Kungfutses Zeiten die Schriftzeichen mit dem Griffel einritzte, wurden die Formen eckig und hart; als man sich später des Pinsels bediente, kam wieder Rundung und Schwung in die Bilder der Schrift. Die Zeichen wurden schließlich, wie es dem Beamtenstaat China entsprach, von der Behörde einheitlich festgelegt und einer ständigen Kontrolle unterworfen.

Ehe es so weit war, mußte sich die Schrift allerdings den gesteigerten weltlichen Bedürfnissen der Verwaltung angepaßt haben. Die etwa 600 Zeichen für konkrete Gegenstände genügten nicht mehr. Sie blieben zwar Grundbestandteil, aber sie wurden durch symbolische Bilder für abstrakte Begriffe ergänzt. Solche konnte man durch Kombinationen erhalten. „Liebe" wurde dargestellt durch die Zeichen von Weib und Kind, „Zank" durch zwei Weiber, „Glauben" durch einen Mann mit der Hand auf dem Mund (ein Mann ein Wort)[72]. Auch die Lage der Zeichen konnte ihren Sinn gelegentlich ändern. Ein liegender Mensch war ein Leichnam, ein verkehrt geschriebener Beamter ein Fürst.

So weit war die Entwicklung der Schrift unabhängig von der Sprache erfolgt. Als aber gesteigerte

Bedürfnisse eine weitere Vermehrung des Wortschatzes erheischten, lag es nahe, die an sich unvollkommene Sprache bei der Bildung neuer Zeichen zu Hilfe zu nehmen. Man begann mit phonetischer Entlehnung. Als Symbol eines neu zu schreibenden Wortes wurde einfach das Zeichen eines mit dem gleichen Laut benannten Begriffes genommen. Die Vieldeutigkeit der gesprochenen Sprache erleichterte solches Verfahren, brachte gleichzeitig aber ihre eigene Unschärfe in das Schriftstück hinein. Die Benutzung der Schrift für gelehrte Zwecke ließ das nicht zu. Man fixierte darum den Sinn der aus phonetischer Entlehnung gewonnenen Zeichen durch Hinzufügen sinnbildlicher Elemente in genauester Weise. Zwei Danzels Buch über die Schrift entnommene Beispiele mögen das Verfahren beschreiben. „Traurig" heißt in der Wortsprache „yeu". Mit dem gleichen Wort wird der Begriff „aus" bezeichnet. Phonetisch schreibt man „traurig" also, indem man das Zeichen für „aus" benutzt. Um aber das Symbol von dem für „aus" und von anderen, die etwa auch auf derselben phonetischen Grundlage ruhen, zu trennen, fügt man höchst sinnvoll das Symbol für „Herz" hinzu. In analoger Weise ist das Zeichen für „entwirren" entstanden. Es ruht auf der phonetischen Wurzel „ko", dem Sprachwort für „entwirren" und wird durch das Symbol ko = „Frucht" unter Hinzufügen der Determination „Seide" geschrieben[73]. Die meisten chinesischen Schriftzeichen, über 20000, setzen sich in solcher Weise aus phonetischen und sinnbildlichen ideographischen Elementen zusammen.

Trotz der Benutzung phonetischer Silbensymbole können wir demnach keineswegs von einer Silbenschrift reden, denn jedes Symbol bildet mit phonetischem Element und Determination eine Einheit und führt ein in sich abgeschlossenes, von der Aussprache völlig unabhängiges Leben. Wenn man das Gesamtzeichen kennt, kann man es in allen Dialekten, ja sogar in fremden Sprachen, wie der japanischen, lesen. Trotz phonetischer Elemente ist die chinesische Schrift eine Wortschrift reinster Bedeutung. Für die vielen gleichlautenden Worte der chinesischen Sprache hat sie verschiedene Zeichen und ist damit viel genauer als der gesprochene Laut.

Die Genauigkeit und die von Dialekten, ja Sprachen unabhängige Lesbarkeit der chinesischen Schrift hat ihre Dauer verbürgt. Alle Vereinfachungen, die man fürs tägliche Leben erfand, konnten sie niemals verdrängen. Sie war ein ideales, wenn auch in der Handhabung nicht einfaches Werkzeug für den chinesischen Geist. Nur durch die Schrift war es möglich, seinen Gedanken exakten Ausdruck zu leihen. Die literarische Bildung mußte „schriftmäßig" sein bis zum Exzeß. Die Schreibseligkeit Chinas ist hierfür ein äußeres Zeichen. 1782 zählte ein gedruckter Katalog die Titel aller nennenswerten Bücher auf und brauchte dazu nicht weniger als 78731 Hefte[74].

Die Bedeutung der Schrift konnte nicht ohne Einfluß auf den Inhalt des geistigen Schaffens bleiben. Schon die Schwierigkeit des Erlernens der Schrift knetete den Geist in eigenartiger Weise. Dreizehn Jahre und länger muß man chinesische Schriftzeichen

lernen. Von vornherein wird der Jüngling in einer ewigen Schreibschule an äußerliches mechanisches Arbeiten gewöhnt, unter dem die Selbständigkeit des Denkens verkümmert[75]. Andererseits wird durch die Schwierigkeit, die die Aneignung der handwerksmäßigen Grundlage literarischer Bildung bereitet, die Macht der Literatenklasse ins Ungeheure gehoben. Der literarische Geist wird, wie wir schon öfters betonten, der Geist der Kultur. Für den Literaten aber ist das stille Lesen einer Schrift, die dem Ohr nichts sagt und sich allein an das Auge zu wenden vermag, Inhalt alles Bemühens. Reden ist „Sache des Pöbels". Die Blüten der literarischen Kultur sind „gewissermaßen taubstumm in ihrer seidenen Pracht"[76]. Mathematische Präzision ist ihrer Schreibart eigen. Der Geist mathematischer Gleichungen beherrscht ihre Diktion. Sie ist folgerichtig und streng, aber auch pedantisch und dürr. Ja, in festen, unwandelbaren Symbolen schlägt sie den Geist in ewige Fesseln und trägt so bei zur Ausbildung dessen, was wir schon oft als Charakter Chinas geschildert.

b) Die Wissenschaft. Der Eigenart chinesischer Schreibkunst entspricht der Inhalt der Wissenschaft. Fachbildung ist kaum vorhanden. Literarische Allgemeinbildung stellt das Ziel aller Lernmühen dar. Man greift dabei immer wieder auf die alten Grundlagen zurück, auf die von Kungfutse redigierten klassischen Sammlungen der „Urkunden", „Lieder" und „Wandlungen" und auf Kungfutses Annalen des Staates Lu. Dazu kommen Texte, die über die Riten handeln, außerdem die Gespräche des Kung,

die Werke des Mengtse und einige andere klassische Denker[77]. Das Interesse des Gelehrten beschränkt sich auf historische, ja antiquarische Dinge. Über diese gelangt der Ehrgeiz rein wissenschaftlicher Forschung nie hinaus. Naturwissenschaft, Astronomie, Mathematik und Technik, so groß die chinesischen Verdienste auf diesen Gebieten auch sind, werden einzig und allein um des praktischen Zweckes willen betrieben[78]. Zu einem auf naturwissenschaftlichem Grunde ruhenden Weltbild sind chinesische Denker nicht gelangt. Eine Wissenschaft in unserem Sinne ist in China niemals entstanden.

Die Tradition philologisch-historischer Bildung aber wurde, von der Bücherverbrennung unter der Tschindynastie abgesehen, kaum unterbrochen. Neue Gedanken kamen wenig dazu, und wo sie auftauchten, waren sie bald als ketzerisch oder lasterhaft in ärgster Weise verschrien[79]. Kungfutses Ideen beherrschten die Geister, denn sie waren typischster Ausdruck des chinesischen Wesens. Man fand sich in ihm, dem Vorbild der literarischen Klasse, und empfand darum nie das Bedürfnis, das eigene Sein in eigene Formen zu gießen. So wie die Wirtschaft das Individuum nicht kennt, so ist es auch dem philosophischen Denker meist fremd. Man lebt nicht als Person und Einzelwesen, sondern als Mensch und Teil der Gesamtheit; insbesondere, soweit literarische Gefilde in Frage stehen, als Angehöriger einer traditionsfesten, solidarischen Klasse. Der Kollektivgeist der Klasse allein ist lebendig, die Einzelgeister gehen, mit wenig Ausnahmen, in ihm auf. Der Ostasiate ist unpersönlich, auch in seiner Wissen-

schaft. Seine Unpersönlichkeit bedeutet nicht Objektivität im Sinne eines modernen Naturforschers, sondern Unterordnung unter eine kollektive Autorität, dargestellt durch die Gesamtheit einer traditionsgebundenen literarischen Klasse. Die Dürre und Eintönigkeit der historisch-philologischen Leistung ist Folge solchen Fehlens selbständiger Regung. Die Wissenschaft des Chinesen ordnet sich dem gesamten Habitus seiner Kultur reibungslos ein. Sie ist trocken, pedantisch, praktisch und konservativ.

c) Die Kunst. Die Handynastie hatte durch die Schaffung einer von den Beamten getragenen festen Einheit des Reiches der chinesischen Kultur zu hoher Blüte verholfen. In Werken der Baukunst fand sie ihren äußeren, großen Herrschern entsprechenden Ausdruck. Mit dem Buddhismus, von dem wir noch sprechen müssen, kamen indische Formen nach China. Im neuen Klima konnte sich das tropisch Schwüle der indischen Baukunst nicht halten. Aus der wilden Pagode wurde ein leichter, graziös in Etagen gegen den Himmel kletternder Turm[80].

Was die Hanzeit schuf, fiel der Tangzeit (618 bis 907) als reiche Frucht in den Schoß. Die Unruhe der Ausbildung neuer Verwaltungsformen war überwunden, die Arbeit getan. Muße war da und höfischer Glanz. Poeten konnten leben; Maler, Bildhauer, Architekten und keramische Künstler. Schönschreiber nicht zu vergessen. Li Tai Peh, der Meister chinesischer Lyrik, schrieb in dieser Epoche. Er schuf die Gesetze der Dichtkunst, an die sich spätere oft allzu starr hielten. Heiter war das Leben

und heiter die Kunst. Man sang von Lenz und von Liebe, von Pflaumenblüten und Frauenblicken in fein abgemessener, zierlich gedrechselter Weise[81]. Die Sungzeit (960–1279) brachte die Blüte der bildenden Kunst[82]. Sie ist von der literarischen Grundlage chinesischer Kultur nicht zu trennen. Die Schrift stellt eine technische, die Fülle traditionell-anekdotenhafter Elemente eine inhaltliche Verbindung zwischen Kunst und Literaturschatz her.

Die technische Verbindung zwischen Schrift und Malerei liegt im Wesen chinesischer Zeichen begründet. Zu einer uns unbekannten mathematisch formelhaften Genauigkeit chinesischer Schrift kommt ihre lebendige, hinperlende Schönheit, die in ästhetischen Regionen alle anderen Mängel aufzuheben vermag. Man betrachte ein Blatt eines guten chinesischen Buches und man verschließe sich dem darin enthaltenen Zauber. Es wird nicht gelingen, selbst wenn man sich hundertmal von der Umständlichkeit dieser Schreibkunst erzählt[83]. Die Schätzung der Schrift, von der wir schon sprachen, mußte durch ihre ästhetischen Werte noch steigen. In der Feinkultur späterer Tage konnte man den Reiz der Schrift, losgelöst von allem Inhalt, genießen. Der Kalligraph wurde zum Künstler und stand als solcher noch über dem Maler, da sein Kunstwerk frei war von jeder naturhaften Bindung.

Die Schätzung der Kalligraphie hat die Malerei in den Bannkreis des schreibenden Pinsels gezogen. Die Technik befördert die innere Verwandtschaft. Ein elastischer Pinsel, in Wasserfarbe getaucht, wird über saugendes Papier oder über Seide ge-

führt. Jeder Strich muß sitzen. Probieren und Verbessern, Schmieren und Klexen gibt es da nicht. Das Bild muß im Geiste fertig sein, bevor es entsteht, bevor es geschrieben wird, hätte ich beinahe gesagt, denn Schreiben ist der rechte Ausdruck für den technischen Ursprung dieser hingeworfenen Bilder. Ich sehe das Tuschbild eines Pferdes vor mir[84]. Die Züge kann man zählen, mit denen der japanische Künstler es „schrieb". Acht oder neun sind's und ein paar kommaartige Tupfen dazu. Und doch ist es ein Pferd, oder besser das Symbol, das geistige, für jedermann lesbare Ideogramm eines Pferdes. So eng verwandt ist die Kunst mit der Schrift, daß diese mitten im Bilde als dessen wesentlicher Bestandteil aufzutreten vermag.

In äußeren, technischen Regionen kann die Verwandtschaft nicht stehenbleiben; um so weniger, als die Übertragung der Schreibtechnik auf das Bild irgendwie im inneren Wesen des chinesischen Kunstlebens verwurzelt sein muß. Wir deuteten den Urgrund schon an. Die Vorherrschaft literarischer Bildung befiehlt Inhalt und Technik und gibt in letzterer gerade durch den Ursprung der Technik das feinste Werkzeug, um den verlangten Inhalt darzustellen. Die Schreibtechnik des Malers führt den Künstler zwangsläufig zum Symbol und damit zur angemessensten Wiedergabe des von der Kultur diktierten literarischen Inhalts. Naturtreue, ein Problem, das sich in tausend Varianten durch große Teile abendländischen Kunstmühens zieht, war für den Ostasiaten nie eine Aufgabe, die er sich stellen wollte und konnte. Die symbolhafte Kunst der

Andeutung dagegen hat er zur höchsten Vollendung gebracht. Er malt eine Landschaft, einen Blick in die Ferne, ohne auch nur eine Linie der in der Ferne vorhandenen Dinge zu geben. Der Ast eines Baumes, der Rand eines Absturzes und ein sinnender, ausblickender Mann genügen, um dem Betrachter auf leerer Seidenfläche Fernen vorzugaukeln, die kein Pinsel so zart, so duftig, so fein hätte darstellen können, wie der durch des Meisters kühne Striche angeregte, das Leere ausfüllende Geist[85]. Oder man nehme das Bild eines Fischers, das Ma Yüan um 1200 schuf[86]. Ein Kahn und ein Mann und wenige Linien um sein schwankendes Boot malen die endlose Fläche des Wassers tausendmal besser, als ein durch Horizont, Farbtöne und Wellen ausführlich beschriebenes Meer.

Aus dem auf literarischem Grunde ruhenden Streben nach dem Symbol wurde die Kunst der Andeutung geboren. Die dem gleichen Grunde entsprungene Technik hat sie gestützt. Zur formalen Stütze trat eine geistig religiöse hinzu, als der Buddhismus der Zensekte, von dem noch zu sprechen sein wird, viele Geister beherrschte. Die metaphysischen Tiefen des von Indien kommenden Glaubens vermochte man nicht in klare Worte, besser müßten wir sagen: in klare Schriftzeichen zu kleiden. Die Andeutung, das Symbol mußte dem gläubigen Herzen genügen. Die Zenpriester waren oft die großen chinesischen Maler. Etwas vom buddhistischen Träumen, nicht in indischer Strenge, wohl aber in chinesischer Zartheit, kam damit in die symbolhafte ostasiatische Kunst.

Trotz aller Höhe ist diese Kunst auch in China nicht Selbstzweck. Sie lebt dienend und schmückend, den Tempel verschönend und vor allem das tägliche Leben. Darin unterscheidet sich China von der religiösen Kunst indischer Länder. Ostasiatische Kunst ist profan, ja sie ist populär im besten Sinne des Wortes. Sie durchdringt das Leben des Volkes wie bei uns die Musik und hat im Volk ein Kunstgewerbe von hoher Blüte erzeugt[87]. Irgendwie haftet allem ostasiatischen Kunstschaffen, sei's in der Plastik oder im Bilde, etwas Kunstgewerbliches an. Selbst in der höchsten Feinheit hingeschriebener Bilder findet der chinesische Geist zu seinem festen irdischen Urgrund zurück. Der Zweck und die Praxis beherrschen das Leben. Seine Nüchternheit fand in der nur schmückenwollenden Kunst einen, man könnte sagen durchgeistigten Ausdruck.

Die enge Verbindung der Kunst mit den Grundlagen chinesischer Kultur, insbesondere mit ihrer literarischen Basis, verdammt auch die Kunst zum Schicksal des chinesischen Geistes. Das Symbol wird zur Formel, die Technik Gesetz, der Inhalt enggebegrenzter Kreis ewig sich wiederholender Typen. Sechzehn verschiedene Stricharten gibt es für die Behandlung der Felsen[88], genaue Regeln für die Darstellung anderer Gegenstände. Nachdem die Kunst die Form gefunden hatte, die zum Wesen Chinas gehörte, wurde sie starr. Die alten Meister erdrückten alle folgenden Generationen von Künstlern, wie Kungfutse alle Gelehrten nach ihm. Gleich Kungfutse wurden die Meister oder ihr Kanon zu Repräsentanten eines kollektiven Willens, der allen

Einzelmenschen das Eigensein raubte und sie aufnahm in einen unpersönlichen sozialen Verband. Man schafft nichts Neues, sondern hält sich ans Vorbild, ja man kopiert. Auch die chinesische Kunst wurde unpersönlich und konservativ. Sie verfiel, als äußere Unruhen das Reich seines glücklichen Glanzes beraubten.

III. China und die Umwelt

1. Fremde Einflüsse auf China

a) Die Nomaden. Die chinesische Kultur ist in tausendjähriger Dauer fast selbständig zu ihrer eigenartigen Blüte gelangt. Der Weg nach dem Westen war, wie wir am Eingang der Betrachtung betonten, viel zu schwierig und weit, um mehr als „Kleinigkeiten" zu bringen.

Zwischen den Kulturvölkern im Westen und den Chinesen saßen die endlosen, weitverstreuten Schwärme nomadischer Hirten. Sie konnten, wovon wir ebenfalls sprachen, Chinas Geschichte gelegentlich stören, seine Herrscherhäuser erneuern, aber niemals seine Kultur beeinflussen oder vernichten.

Nur die Überfeinerung ästhetischer Geisteskultur verschwand vor den rauh lachenden nomadischen Fürsten. Auf die Sungdynastie folgte von 1280 bis 1368 eine Zeit mongolischer Herrscher. Die Fremden, so stark und starrköpfig sie auch waren, konnten das Riesenreich doch nicht ohne den von China geschaffenen Apparat regieren. Sie wurden Chinas Kultur ganz unterworfen, und der Einfall hatte schließlich keine anderen Folgen als die Vernichtung des überfeinerten Hofes, das Auftreten einer neuen Dynastie und die Stärkung des nationalen Bewußtseins.

Schon 1368 wurden die Mongolen verdrängt, und bis 1644 war die Mingdynastie an der Regierung. Die schöpferische Kraft der Kultur war in der Mingzeit dahin. Auf allen Gebieten hatte man die von uns geschilderten chinesischen Formen als angemessenen Ausdruck des eigenen Daseins gefunden. Die Seele war im Gleichgewicht, denn kein Zwiespalt klaffte zwischen dem, was sie wollte und konnte. Selbstgenügsam wiederholte sie ihr eigenes Werk und verfiel in ein Arbeiten nach der Schablone. Die Abgeschlossenheit des Riesenreiches, die China einst Ruhe gab, um sich selbst zu finden und seine große Kultur zu erschaffen, wurde zum Schicksal. Auch die gelegentliche Berührung mit den Nomaden konnte nicht das Gleichgewicht stören, das zwischen Volk und Land hergestellt war. Nur in den Augen fortschrittsgläubiger Europäer ist solches Gleichgewicht Unglück. Für das innere Leben des Volkes bedeutet es Glück, für den Geschichtsbetrachter ist es notwendiges Ergebnis eines von außen unbehelligten Daseins.

Ungestört ist dieses Dasein, trotz aller Nomaden, wirklich gewesen. Das zeigt, nach altem Wahrspruch, am besten die Ausnahme von der eben gegebenen Regel. Die Ausnahme repräsentiert der Buddhismus. Mit ihm flutete tatsächlich eine Welle fremden Geistes über das chinesische Land. Doch keine Sturmflut war es, sondern ein Spiel von Wellen, das sich in Chinas Tälern tausendfach brach und schließlich ein Bild gab, das sich von dem in China gewohnten nicht unterschied. Auch das Fremde wurde völlig aufgesaugt in der riesigen völkischen

Masse, es wurde verteilt über sie, so daß es in der chinesischen Kultur fast völlig verschwand.

b) Der Buddhismus. Der Buddhismus wurde während der Hanzeit nach China gebracht. Die Sage erzählt von einem Traum Kaiser Ming Ti's, der ihm 61 n. Chr. befahl, buddhistische Bücher aus Indien holen zu lassen. Es war die Lehre des „großen Fahrzeugs", der Mahayanabuddhismus, den man in Indien fand oder der durch die Missionäre nach China gelangte. In dieser Form stellte er mit Himmel und Hölle ein politisch nicht unbrauchbares Hilfsmittel für den Regierenden dar. Seine behördliche Einführung mag durch derartige Überlegungen unterstützt worden sein. Aber auch ohne behördliche Sanktion wäre er, mit vertriebenen Mönchen nach China kommend, erfolgreich gewesen.

Der Konfuzianismus, als Lehre der Literatenklasse, vermochte dem Volk gar nichts zu bieten. Im Taoismus hatte es sich darum bereits einen primitiven Ausweg geschaffen. Der Taoismus bereitete den Boden für den Buddhismus vor. Die Geisterwelt konnte mit den vielgestaltigen mahayanistischen Göttern verfließen; über den Widerspruch zwischen Ahnenkult und Seelenwanderungslehre aber sah man hinweg. Ja, gerade der Jenseitsglaube mahayanistischer Lehre wird dem Buddhismus zu seinen Erfolgen verholfen haben. Der dürre Ahnendienst ließ fast alle Fragen nach dem Schicksal der Toten ganz ungewiß oder brachte es nur zu höchst spukhafter Antwort. Im Mahayanabuddhismus dagegen fand man, was ein kompakter Volksglauben begehrte, Paradies und Seligkeit,

und als Gegenstück eine schreckliche Hölle. Das war Verheißung im irdischen Leid, Verheißung, welche die Diesseitsreligion des chinesischen Staates keinem gewährte[89].

Die Aufgabe, die dem Buddhismus in China erwuchs, war damit gegeben. Er trat dem Ahnendienst stützend zur Seite, gab Trost, wo die Diesseitsstimmung des alten Ahnenglaubens versagte, und schmückte die Riten durch buddhistische Messen. Die Träger der Riten waren plebejische, ungebildete Mönche, die ihrem Klientel durchaus entsprachen und den Buddhismus in scharfen Gegensatz zum Konfuzianismus der Gebildeten stellten. In den Sphären des Volkes wurden die Bodhisattvas der indischen Religion zu polytheistischen Göttern zahlreicher Sekten, deren Gestalten die Kunst viele Anregungen verdankt[90].

Nach erster staatlicher Duldung hatten buddhistische Mönche manche Verfolgungen auszuhalten. Schließlich aber stellte sich jenes tolerante Gleichgewicht her, von dem wir schon sprachen, das in China drei Religionen nebeneinander bestehen ließ und jedem Chinesen erlaubte, zu allen drei Formen des Glaubens, je nach der Lebenslage, Zuflucht zu nehmen. Die Personalunion dreier Religionssysteme im Glauben der Laien hat gelegentlich gegenseitige Beeinflussungen zustande gebracht, ja einmal wurde sogar versucht, aus den drei Systemen eine Einheitsreligion zu erschaffen. Der Versuch mißlang und war im Grunde nicht nötig, denn bei aller Verschiedenheit lag über den drei Formen chinesischen Glaubens eine einheitliche chinesische Stimmung,

die selbst den ortsfremden Buddhismus ganz in ihren Bann zu ziehen vermochte. Der chinesische Geist hat auch den Buddhismus völlig assimiliert, so wie er die fremden nomadischen Eroberer kulturell unterwarf.

2. Japan als Spiegelbild chinesischer Kultur

a) Japan und die Japaner. Groß war, wie wir sahen, der Einfluß fremder Völker auf China bis heute noch nicht. Was aus dem Zusammenstoß zwischen Ostasien und Europa wird, vermag erst die Zukunft zu lehren. Wichtiger als die Einstrahlung fremder Kultur ist die Ausstrahlung der chinesischen Kultur nach allen Seiten. Innerasien, Tibet und Hinterindien wurden von ihr getroffen. Der wichtigste Weg, den chinesische Kulturmission nahm, aber ging über die Mandschurei und Korea nach Japan.

Für Japan ist China alles, Schöpfer und Erhalter der gesamten Kultur. Japan hat den reinsten Typus eines nachahmenden Volkes erzeugt. Schon darum hat es Interesse für uns. Der Geist Ostasiens erlebte auf den ostasiatischen Inseln eine zweite, zartere Blüte. Japan hat die chinesische Kultur ins Liebenswürdige und Epigonenhafte gewendet und damit Ostasien einen Spiegel vorgehalten, der alle Vorzüge und Schwächen dieser Welt in Übertreibungen zeigt.

Sklavische Kopie konnte die Nachahmung nicht sein. Zu verschieden war die vulkanisch zerrissene Inselwelt vom Hügelland China. Die Eintönigkeit und Schwerfälligkeit des riesigen Reiches fehlte ihr. Über dem vielgestaltigen lieblichen Land lag ein durch die Nähe des Meeres und den an der Ostküste fließenden

warmen Strom gemäßigtes Klima. Herbst und Frühjahr brachten die schönsten, oft besungenen Tage[91]. Chinesische Kultur, nach Japan verpflanzt, mußte daher alles Schwere, Trockene, zur Ackererde Gewandte verlieren. Sie mußte leichter werden, graziöser[92].

Die Herkunft des Volkes, das die Inseln bewohnt, ist nicht bekannt. Wahrscheinlich handelt es sich um ein Mischvolk aus festländischen Stämmen mit einem Einschlag vom Blut der uransässigen Völker. Lange stand die Kultur auf sehr tiefer Stufe. Das Land bot für den Ackerbau ein Sechstel der Fläche und wurde in den Anfangszeiten nur wenig zum Anbau benutzt. Fischfang und Jagd bildeten die Haupterwerbszweige des Volkes[93]. Der Ackerbau kam erst später hinzu und hatte lange nicht die Bedeutung wie für das chinesische Volk. Die Lebensbedingungen waren härter, unsicherer und wilder. Es fehlte daher die Kraft und die Zeit, aus sich heraus, bevor man von einer hohen Kultur überrumpelt wurde, Eigenes zu schaffen. Man geriet ganz in den Bann der fremden Geistesprodukte.

Vor dem Einfall chinesischer Kulturmission war das Volk höherer Bedürfnisse bar. Es saß in Stämmen, so wie es über das Meer gekommen war, über die Inseln verteilt. Die Stämme bildeten den Grundkern seiner Verfassung[94]. Der Kaiser erschien, als Führer des vornehmsten Stammes, als primus inter pares, nicht als absoluter Herr wie in späteren Tagen. Das Individuum galt so wenig wie in chinesischen Landen. Letztes Bauelement der Stämme war die Familie. Ihrer Bedeutung entsprach die im Ahnendienst aufgehende Religion. Die Ver-

fassung ähnelt der, die wir bei vielen rauhen Kriegsvölkern auf erster Kulturstufe finden. Die Stämme haben einzeln gegen die Ureinwohner zu kämpfen und fühlen sich darum stark und frei. Nur bei größeren Zügen spielt der Kaiser die Rolle des obersten Kriegsherrn. Sonst ist seine Herrschaft auf die Verwaltung des eigenen Stammes beschränkt.

Bis etwa 600 n. Chr. währte die beschriebene „Ujiverfassung". Nach dieser Zeit trat die Macht des Kaisers immer stärker hervor. Das Streben nach Absolutismus wuchs aber nicht aus irgendwelchen inneren Notwendigkeiten des Landes, sondern wurde vorwiegend durch chinesischen Einfluß geweckt. Um 600 kam es zur ersten starken Berührung mit der Kultur des großen westlichen Reiches. Diese Kultur war dem, was man bisher selber geschaffen, so himmelweit überlegen, daß alles eigene Bauen fortan als unmöglich und zwecklos verdrängt ward. Japan geriet mit Haut und Haaren unter chinesischen Einfluß. Das Schicksal seiner Kultur war damit besiegelt. Weil es noch keine Kultur von größerer Höhe besaß, als es mit China zusammentraf, konnte es in Zukunft keine solche mehr schaffen.

Ein Volk, das fertige Formen übernimmt, solange es selbst noch weich und unfertig ist, wird leicht nach diesen nicht immer ganz passenden Formen gebildet. Das kulturelle Gleichgewicht, das solche Völker schließlich erreichen, führt zu einer Harmonie anderer Art, als bei rein bodenständiger Kulturform. Es handelt sich nicht nur um die Erreichung einer Kultur, die in endgültiger Anpassung an Land und Klima entstand, sondern um den

Ausgleich zwischen bodenständigen Kräften und Einflüssen, die anderen Bereichen der Erde entstammen. Das Gleichgewicht wird labiler sein als im chinesischen Falle, da es in einem Punkt gefunden wurde, der gleichsam über dem Erdboden schwebt. Kommen neue Einflüsse von bedeutender Kraft, so wird das Volk sich ihnen zugänglich zeigen und neuen Kulturformen zustreben, da, bei gleicher bodenständiger Grundlage, die von außen wirkende Kulturkomponente, die rein geistig ist, leicht durch andere Geisteskräfte ersetzt werden kann. „Nachahmende" Völker kommen auf diese Weise zustande. Japan, das nach der „chinesischen Periode" heute in seine „europäische" eintritt, verkörpert ein solches im besten Sinne des Wortes.

Zunächst brachte der wachsende chinesische Einfluß politische Umstellung mit sich. Vom Glanz der Herrscher aus der Tangdynastie wurden Japans Kaiser geblendet. Prinzen und Reformatoren hatten in China studiert. Sie versuchten die Verwaltung der Heimat nach chinesischem Muster umzubauen. Die Stämme, die Ujis, wurden entrechtet und die Gesellschaft in kleinere, beweglichere Einheiten geteilt. Solche wurden in der Familie gefunden. Bis zum Individuum drang man auch in Japan nicht vor. Weder das chinesische Vorbild verlangte eine Auflösung der durch die Religion geheiligten Familieneinheit noch das eigene Bedürfnis des Landes.

Bei der Zersplitterung des Reiches war es dem Kaiser ebenso unmöglich wie den chinesischen Herrschern, das ganze Land wirklich mit persönlichen Händen zu leiten. Er brauchte Beamten und Statt-

halter, deren System man ebenfalls von China zu übernehmen versuchte. Das chinesische Beamtentum war in langen Traditionen erwachsen und wurde durch diese Traditionen zur Stütze des einheitlichen Reiches. Bei einer Überpflanzung nach Japan konnte man wohl die konfuzianische Form übernehmen, aber nicht die innere Kraft jahrhundertealter traditioneller Erziehung. Japan war eben noch ein Staat kriegerischer Stämme gewesen, nun sollte es ein absoluter Beamtenstaat werden. Das ging nicht. Geistige und wirtschaftliche Voraussetzungen fehlten. Die Verwaltungsbeamten waren Männer, in denen der Kriegsgeist vergangener Stammeshäuptlinge spukte, nicht pazifizierte Gelehrte. Wo Macht in ihre Hände gelangte, mußten sie diese Macht auch benutzen. Es gelang ihnen um so leichter, als die auf primitiver Stufe stehende Wirtschaft keine Entlohnung durch Gehälter oder Abgaben erlaubte. Die Entschädigung des „Beamten" erfolgt durch Verleihung von Grundbesitz, d. h. der Statthalter war nicht Beamter, sondern Lehns- und Feudalherr. Sobald auf dem Kaiserthron Schwächlinge saßen, mußten die Statthalter gegen die Zentralgewalt aufstehen und das Reich in eine Vielheit von Territorialstaaten zerreißen.

Um 900 n. Chr. war es mit der Kaisermacht tatsächlich zu Ende. Ein Kampf aller gegen alle hub an, aus dem schließlich der Stärkste siegreich hervorging. Er begründete nicht, wie in China, eine neue Dynastie, sondern begnügte sich damit, über dem zum Schattendasein verdammten Kaiser zu herrschen. Das Zeitalter des Shogunats wurde mit dem

12. Jahrhundert eröffnet. Nur starke Persönlichkeiten vermochten als Shogune eine wirkliche Rolle zu spielen. Sank ihre Kraft, so waren die Teilfürsten Herren der Lage, bis schließlich um 1600 n. Chr. die Familie der Tokugawa zum Shogunat gelangte. Die Tokugawas führten den Polizeistaat durch. Ein peinlich genaues Aufsichtssystem hielt alle adligen Regierungsvertreter in Abhängigkeit von der Regierung. Reisen nach der Hauptstadt Yedo wurden in bestimmten Zeiten verlangt. Die Frauen und Kinder des Adels mußten als Geiseln in der Hauptstadt verbleiben. Der Zutritt zum Kaiser war, um diesen von allen politischen Einflüssen auszuschalten, verboten. Aus einem freien, selbstherrlichen Landadel war ein enggefesselter Hofadel geworden.

Er bildete aus Erinnerungen an die alte Feudalzeit und aus den Bedürfnissen der neuen Verwaltung jenen festen, förmlichen Ehrenkodex, der den Adel in seiner Weise ebenso zusammenschweißte, wie die Beamten Chinas, die eine gemeinsame literarische Erziehung verband. Auf dieser Grundlage konnte die Kultur Chinas bei der Übernahme durch Japan nicht völlig unverändert bleiben. Der Geist des Ritters, vor allem aber der Geist des Hofmanns, modifizierte die im Beamtenstaat China emporgewachsenen Formen.

b) Die chinesisch-japanische Kultur.

Zwei Faktoren bestimmen Japans Kultur. Zunächst ist sie Nachahmung. Als solche entbehrt sie der Bodenständigkeit. Trotzdem muß sich die neue Heimat in der überpflanzten Kultur irgendwie äußern.

Es geschieht durch leichte Modifikationen des übernommenen Gutes. Beides, das innere Wesen der „Nachahmung“ und die besonderen Bedingungen, unter denen die Modifikationen zustande kommen, erzeugen schließlich jene Nuance, durch die sich Japans Kultur von der chinesischen Mutterkultur unterscheidet.

Das Wesen der „Nachahmung“ schließt eine gewisse Fremdheit gegen die übernommenen Inhalte in sich. Die Folge ist ein Mangel an selbstschöpferischen, vorwärts treibenden Kräften und eine epigonenhafte Überschätzung der Form. Sie wird unterstützt durch die geistige Struktur der Kreise, in denen die chinesische Bildung Aufnahme fand. Das im Boden wurzelnde Volk mußte ihr fremd sein. Nur der Adel, der Hofadel, von dem wir sprachen, wurde Träger der Chineserei. Zum Hofadel war er unter dem, durch die chinesischen Verhältnisse modifizierten chinesischen Einfluß geworden, und als Hofadel lag ihm ein Aufgehen in zeremoniellen Formen an sich äußerst nahe. Es ist daher keineswegs wunderbar, daß die schon in China stark betonte formale Seite der Kultur in Japan den Inhalt oft völlig zu überwuchern drohte. Allerdings war gerade die formale Seite, als einziger Angriffspunkt für die spezifisch japanischen Kräfte, abändernden Einflüssen besonders ausgesetzt. Viel von dem Erdstaub, der im Beamtenstaat China die Formen bedeckte, wurde von der höfischen Luft des Shogunenreichs entfernt, und an seine Stelle trat der glänzende Firnis eines liebenswürdigen, lächelnden und zierlichen höfischen Geistes.

Nirgends tritt dieser Rokokogeist klarer zutage, als in der überfeinerten Ästhetik des Teekults, wie er um das 16. Jahrhundert von der Zensekte ausging. Ort der Handlung war ein äußerst einfacher Raum, nur 5–7 Quadratmeter groß. Kümmel beschreibt ihn folgendermaßen: „Über einer quadratischen Vertiefung singt auf dem Feuer von Holzkohlen das Teewasser in dem eisernen Wasserkessel. Durch die kleine Tür in der Wand dahinter tritt der Leiter des Festes kniend ein. Rechts nimmt die Bildnische, deren Einfassung ein knorriger Stamm bildet – häufig ein kostbares Erzeugnis des fernen Indiens oder der Südseeinseln – das Kakemono (die Bildrolle) auf, am liebsten einen der mächtigen Wortblöcke der großen chinesischen Kalligraphen, sonst ein schlichtes Tuschbild. Ein Räuchergefäß und eine Räucherwerkdose feinster und schlichtester Art zu Füßen des Hängebildes, eine Hängevase mit taufrischen Zweigen – etwa ein chinesischer Korb oder ein Stück Bambus, das einer der großen Meister gewählt und geschnitten – bildet im übrigen den einzigen Schmuck des Raumes[95]."

In diesem Raum ging die Teezeremonie nach alten, immer komplizierter werdenden Regeln vor sich. Ein Diner und das Betrachten der Kunstwerke hatte den Auftakt zu bilden. „Nach einer Pause," berichtet Perzynski, „die man im Garten verbrachte, setzte der zweite Akt ein. Yoshimasa erschien in glänzenderem Gewande, bereitete den Tee und reichte die Tasse mit dem spinatfarbenen starken Getränk dem vornehmsten Gaste, der einige Züge tat, das Gefäß am Rande sorgfältig reinigte und weitergab,

nachdem er dem Wirte sein Interesse für diese auserlesene Teesorte durch sachkundige Fragen bezeugt hatte. Abermals wurde Räucherwerk verbrannt, Kuchen herumgereicht und dann beim schwächeren Tee eine schöngeistige Unterhaltung gepflogen, der der vornehmste Gast nach einer halben Stunde unter artigen Komplimenten für den Hausherrn ein Ende machte. Drei feierliche Verbeugungen auf beiden Seiten – und das Chanoyu war geschlossen[96]."

Durch Hofteemeister wurden die Vorschriften für Raum, Gerät und Zeremonial redigiert. In Gebäuden und Geräten strebte man einer immer größeren Einfachheit zu und kam schließlich zu spielerischer Altertümelei. Von Würmern zerfressene Dielen, zerbrochene Gartentüren, seltsame Töpfereien wurden vornehmste Mode. Das Zeremonial wurde dabei komplizierter und starrer. Alle Handlungen und Bewegungen, 75 bis 300 an der Zahl, waren vorgeschrieben. Selbst die Gesprächsstoffe wurden schließlich umgrenzt. Sie galten dem aufgehängten Bild, der Größe der verwendeten Kohlenstücke und schließlich den anderen im Teeraum befindlichen Gegenständen. Ein bestimmter Jargon, wie bei unseren Studenten und Jägern, bürgerte sich mehr und mehr ein. Unvornehm war es, von „Teetrinken" zu sprechen. „Teenehmen" mußte man sagen. Jedes Gerät hieß ein „Modell"[97].

Die Teezeremonie war auf die Spitze getriebene gesellschaftliche Formkultur. Sie gibt den japanischen Kulturtypus in schlaglichtartiger Beleuchtung. Alles, was der Japaner zu dem von China übernommenen modifizierend hinzutat, liegt auf

der gleichen Linie ritterlich-höfischen Wesens. Die Höflichkeit der Japaner, die dem Europäer oft widerlich ist, das ewige Lächeln, selbst im Angesicht des Todes[98], wird durch diesen Ursprung erklärt. Von einer eigenen Kultur des Landes aber kann man in den gesellschaftlich führenden Schichten nicht reden. Chinesisch sprechen war vornehm, Chinesisch schreiben notwendig, da man eine eigene Schrift gar nicht besaß. Erst später hat man der japanischen Sprache angemessene Silbenschriften erfunden[99]. Sie wurden aber kaum jemals rein verwendet und werden noch heute mit chinesischen Zeichen vermischt.

Die Kunst hat sich nicht, wie in anderen Ländern, aus primitiven Anfängen langsam durchgerungen, sondern wurde in das fast kunstlose Land, von China aus, fertig verpflanzt. Bodenständige Kräfte waren ihr auf diese Weise versagt. Nur leicht abändernd ist der japanische Einfluß auch hier. Er hat im Sinne der schon besprochenen Tendenzen die an sich zarte chinesische Kunst noch zarter, noch feiner und liebenswürdiger gestaltet; aber er hat auch den in der chinesischen Kunst liegenden Hang zur traditionellen Erstarrung und Virtuosität ins Übertriebene gesteigert. Die chinesischen Künstler waren schließlich nur Nachahmer ihrer eigenen Meister. Die Japaner aber wurden, als sie erstarrten, Nachbeter der Fremden. Doch das war Verfall. In der Blütezeit hat Japan Werke geschaffen, die man aus dem Kunstleben der Erde nicht wegdenken möchte. Das Eigene der japanischen Gesellschaftskultur fiel in der bildenden Kunst auf fruchtbarsten

Boden. Irgend etwas im lyrischen Grundcharakter des Volkes traf mit den Entwicklungsmöglichkeiten chinesischen Kunstschaffens klingend zusammen und ließ mehr entstehen als eine nachahmende Form[100].

Ja, in der Lyrik stoßen wir unter der chinesischen Schale auf den eigenen Kulturkern des Volkes, der nach dem Ansturm fremder Welten nicht auswachsen konnte. In der Volkspoesie blühten zarte Lieder empor, die in „Uta"-Form höchste Vollendung erreichten. Das Volk der Japaner offenbart in ihnen die geheimen Falten seines gesellschaftlich verschütteten Wesens. In der Kunst ist der Japaner lebendig. In der lyrischen Kunst, ob sie mit Worten oder mit Farben malt, hat er darum eigene Werte geschaffen. Was ihm auf anderen Gebieten versagt war, hier gelang es ihm: die modifizierenden Einflüsse über epigonenhaften Formalismus hinaus bis zum Kern des nachgeahmten Kulturguts vordringen zu lassen. Das Resultat war nicht erhabene Größe, wohl aber innige, zarte und duftige Schönheit. In der Kunst wird Europa Japan immer bewundern[101].

c) Die Religion. Die Abhängigkeit Japans von China erstreckt sich bis weit ins religiöse Gebiet. Hier wird sie uns verständlich erscheinen, denn wir haben den gleichen Vorgang religiöser Abhängigkeit von überlegenen Kulturvölkern bei unseren eigenen Vorfahren erlebt. Den Ahnenkult brachten die Japaner wohl schon aus ihrer Urheimat mit. Er war, wie in China, mit Naturverehrung gepaart. Unter chinesischem Einfluß trat der Ahnenkult immer stärker hervor. Die Gesamtheit der alten, auf Natur und Ahnendienst bezüglichen Über-

lieferung wird als „Shinto", „Weg der Götter", bezeichnet. Der Shintoismus stellt die nationale, mit dem Kaisertum eng verknüpfte Religionsform dar. Durch das Shogunat kamen mit wachsendem chinesischem Einfluß konfuzianische Lehren nach Japan. Sie blieben, ihrem künstlichen, auf verwaltungstechnische Zwecke hinzielenden Import entsprechend, auf die vornehmen Kreise beschränkt.

Viel tiefer drang der Buddhismus ins Volk. Er ist außerhalb der höfischen Kreise zum einzigen Kulturübermittler geworden. Trotzdem war auch seine Einführung eine offizielle politische Tat. Die Kaiser, die China nachahmten, wollten auch in religiöser Beziehung nicht hinter dem Festlande bleiben. So nahmen sie den Buddhismus in ihr Reformprogramm auf, trotzdem er die im Ahnendienst wurzelnde sakrale Bedeutung des Herrscherhauses untergrub. Dieser Nachteil wurde reichlich aufgewogen durch die Dienste, die der Buddhismus bei der Aufhebung der Stammesverfassung zu leisten imstande war[102]. Der Buddhismus fand im Volk offene Herzen und verschmolz in seiner chinesischen Form leicht mit den alten shintoistischen Lehren. Aus dieser Verschmelzung gingen zahlreiche Sekten hervor, die heute das Bild des japanischen Buddhismus bestimmen. Teilweise sind sie durch chinesischen Einfluß, teilweise im Lande selber entstanden.

Die Yodosekte knüpft ihre Lehre an Buddha-Amida, den Erlöser der kommenden Welt, der als Heiland erscheint und die Seelen der Gläubigen in sein Paradies entführt. In der Shinsekte nimmt der Glaube an Amida protestantische Formen an.

Nicht Wissen noch Werkheiligkeit können befreien, sondern nur gläubige Hingabe an den Erlöser der Welt. Die Zensekte sucht über die spätere Mahayanalehre hinaus mit mystischen Übungen bis zum Urbuddhismus zu dringen. Archaische Liebhabereien, wie wir sie im Teekult trafen, sind ihrem Schoße entsprungen. Die Nitchirensekte endlich stellt eine mönchische Gegenreformation dar, die den Glauben an Amida verwirft und sich um die Verehrung des Gotama Buddha bemüht.

Alle Sekten vertragen sich im allgemeinen in Japan recht gut. Ja, alle drei Religionen sind, so wie in China, sehr oft in Personalunion in dem einzelnen Japaner vereint. Nach der Restauration, die unter europäischem Einfluß im vorigen Jahrhundert dem Shogunat ein Ende bereitete, wurde der nationale Shintoismus zur offiziellen Religion erhoben. Bei Trauerfällen benutzt das japanische Volk trotzdem den buddhistischen Kult. Der gebildete Japaner ist in religiöser Beziehung meist indifferent[103].

Japan, als nachahmendes Volk, steht heute unter europäischem Einfluß. 1868 hat es seine Regierung nach europäischem Vorbild geformt. Europäische Wissenschaft und europäische Wirtschaft dringen immer mehr in die Inselwelt ein. Das labile Gleichgewicht, von dem wir sprachen, erklärt die schnelle Verdrängung der chinesischen Kulturelemente. Welche Modifikationen am europäischen Kulturgut der vor sich gehende Anpassungsprozeß bringen wird, kann erst die Zukunft lehren.

Die Unpersönlichkeit ostasiatischer Völker, die das Individuum nicht kennt, findet in der japanischen Hingabe an fremde Kulturen ihren vollendetsten Ausdruck. Percivall Lowell will diese Unpersönlichkeit benutzen, um den Grundunterschied zwischen ostasiatischem und europäischem Wesen zu kennzeichnen[104]. Er gibt damit, wie ich schon einmal ausgeführt habe, ein wertvolles Schlagwort[105]. Im Abendland lag aller geistige Fortschritt bisher in der Befreiung individueller Kräfte und Mächte, in Ostasien dagegen war die Kulturhöhe mit einem Aufgehen des einzelnen in die Gesamtheit verknüpft. Mit solcher Erkenntnis haben wir, so gut es ein einziges Wort uns erlaubt, jedenfalls eine Fülle von Einzelheiten umschrieben, die uns die vorliegende Betrachtung gezeigt. Sie rechtfertigt die ausführliche Untersuchung Ostasiens, als des „Gegenpols" zum europäischen Wesen. Ein bekanntes Wort variierend, können wir sagen: „Eine Kulturgeschichte ohne Ostasien ist eine Kulturgeschichte noch nicht einmal der halben Welt[106]."

Literatur

Vorwort

1) Engelhardt, Weltbild und Weltanschauung, Reclams Univ.-Bibl. Nr. 6252–6255. Leipzig 1921. S. 5.

2) A. a. O. S. 266; Engelhardt, Weltanschauung und Technik. Leipzig 1922. S. 74.

3) Engelhardt, Weltbild und Weltanschauung, S. 282.

Indien

1) Engelhardt, Weltbild und Weltanschauung, S. 19.

2) Zur Geographie Indiens, vgl. Guthe, Lehrbuch der Geographie. 4. Aufl. Hannover 1879. S. 269; Banse, Illustrierte Länderkunde. Braunschweig 1914. S. 170.

3) Über die allgemeinen klimatischen Verhältnisse der Tropen, vgl. Köppen, Klimakunde. I. 2. Aufl. Leipzig 1911. S. 64 u. 123; Hann, Handbuch der Klimatologie. 2. Bd. 3. Aufl. Stuttgart 1910. S. 3.

4) Über das Klima Indiens, vgl. Hann, a. a. O. S. 203.

5) Schmidt, Das alte und moderne Indien. Bonn und Leipzig 1919. S. 249.

6) Den steten Kampf mit dem Tod im Urwald schildert packend Volz, Im Dämmer des Rimba. Breslau 1921.

7) Die dunkle Seite der indischen sozialen Verhältnisse schildert Sauter, Mein Indien. Leipzig 1921, und Unter Brahminen und Parias. Leipzig 1923.

8) Vatsyayana, Kamasutram nebst Kommentar des Yasodhara, übers. von R. Schmidt. 7. Aufl. Berlin 1922.

9) Hann, a. a. O. S. 239.

10) E. u. R. Schmidt, Indien in Helmolt, Weltgeschichte. I. Bd. 2. Aufl. Leipzig 1920. S. 362 ff.

11) Siecke, Indogermanische Mythologie, Reclams Univ.-Bibl. Nr. 6247/48, Leipzig 1921, stellt die allen arischen Völkern gemeinsamen mythologischen Keime in übersichtlicher Weise zusammen.

12) A. a. O. S. 8.

13) An dieser Stelle sei auf die interessanten, heute allerdings schon veralteten Vorlesungen Max Müllers verwiesen: Natürliche Religion, übers. von E. Schneider. Leipzig 1890; Physische Religion, übers. von O. Franke. Leipzig 1892; Anthropologische Religion, übers. von M. Winternitz. Leipzig 1894.

14) Siecke, a. a. O. S. 7.

15) Müller, Natürliche Religion. S. 29.

16) Vgl. F. v. Hellwald, Kulturgeschichte. I Bd. 4. Aufl. Leipzig 1896. S. 257.

17) Vgl. Helmolt, Weltgeschichte. I. Bd. S. 368.

18) Vgl. Vollers, Die Weltreligionen in ihrem geschichtlichen Zusammenhang. 3. u. 4. Tausend. Jena 1921. S. 61.

19) Vgl. Helmolt, a. a. O. S. 372.

20) Vgl. Oldenberg, Die Religion des Veda. 2. Aufl. Stuttgart 1917. S. 151.

21) Vgl. a. a. O. S. 133 ff.

22) Vgl. a. a. O. S. 141 ff.

23) Auf die vielgestaltige vedische Götterwelt hier einzugehen, ist nicht möglich und auch nicht nötig. Es sei auf das schon oftmals herangezogene Buch von Oldenberg verwiesen.

24) Atharva Veda XV, 1, 7, 8, zitiert nach Oldenberg, a. a. O. S. 217.

25) Vgl. Hardy, Indische Religionsgeschichte. 2. Aufl. Leipzig 1904. S. 43.

26) Über das vedische Opferwesen, s. Oldenberg, a. a. O. S. 307 ff.

27) Über die philosophischen Keime der Hymnenzeit, s. Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie. I. Bd. 1. Abt. Allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanishads. Leipzig 1894. Der angeführte Vers (Rigveda 8, 100; 3) daselbst S. 97.

28) Rigveda 4, 24; 10. Deussen, a. a. O. S. 97.

29) Rigveda 10, 119; 1, 4, 9 u. 13. a. a. O. S. 99.

30) Vgl. Oldenberg, a. a. O. S. 185.

31) A. a. O. S. 194.

32) Rigveda 1, 89; 10. Deussen, Geschichte I, 1. a. a. O. S. 105.

33) Rigveda 1, 164; 46. a. a. O. S. 118.

34) S. Deussen, Die Geheimlehre des Veda. 3. Aufl. Leipzig 1909. S. 3.

35) Rigveda 10, 129; 1, 2 u. 4. Deussen, Geschichte I, 1. S. 126; Geheimlehre S. 3.

36) Rigveda 10, 121; 9 u. 10. Deussen, Geschichte I, 1. S. 133; Geheimlehre. S. 4.

37) Rigveda 10, 81; 1. Deussen, Geschichte. I, 1. S. 136; Geheimlehre. S. 6.

38) Vgl. Deussen, Geschichte. I, 1. S. 141.

39) Rigveda 10, 90; 2. Deussen, Geschichte. I, 1. S. 156; Geheimlehre. S. 8.

40) Zitiert in: Jeremias, Allgemeine Religionsgeschichte. München 1918. S. 134.

41) Eine ausführliche Inhaltsangabe in: Lefmann, Geschichte des alten Indien. Berlin 1890. S. 181 ff.

42) Rigveda 10, 90; 12. Deussen, Geheimlehre. S. 9.

43) Vgl. hierzu: Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. II. Hinduismus u. Buddhismus. Tübingen 1921.

44) Vgl. a. a. O. S. 64.

45) Vgl. a. a. O. S. 62.

46) Cathapatha, Brahmana II, 2, 2, 6, zitiert in Weber, a. a. O. S. 140.

47) Die „Kehrseite" des Brahmanentums tritt namentlich in den Märchen des indischen Volkes oft recht ergötzlich zutage. Vgl. Indische Märchen, hrsg. v. J. Hertel. Jena 1919.

48) Über Inhalt und Einteilung der Veden, siehe Deussen, Geschichte. I, 1. S. 64 ff.

49) Sogar Märchen wurden in Sutrenform überliefert. Vgl. Indische Märchen. S. 375.

50) Der Leser findet leicht zugängliche gute Beispiele für den typisch indischen gedankenrhythmischen Stil in den Reden des Gotama Buddho, übertr. v. K. E. Neumann, Reclams Univ.-Bibl. Nr. 6245. Leipzig.

51) Beispiele für die Deutungskünste der Brahmanas findet der Leser in den Indischen Märchen, a. a. O. S. 17 ff.

52) S. Deussen, Geschichte. I, 1. S. 159 ff.

53) Belege aus den Brahmanas in Deussen, Geschichte. I, 1. S. 183 ff.

54) Cathapatha, Brahmana 11, 1, 6, 1. Deussen, Geschichte. I, 1. S. 195.

55) Vgl. Deussen, Geschichte. I, 1. S. 239.

56) Taittirya Brahmanam 2, 8, 8, 8. Deussen, Geschichte. I, 1. S. 251; Geheimlehre. S. 11.

57) Cathapatha Brahmanam 11, 2, 3. Deussen, Geschichte. I, 1. S. 259.

58) Cathapatha Brahmanam 13, 7, 1, 1. Deussen, Geschichte. I, 1. S. 260.

59) Deussen, Geschichte. I, 1. S. X.

60) Nach Deussen kann der Name Upanishad auch „Geheimsitzung" bedeuten, was auf die Entstehung in jenen Kriegerkonventikeln hinwiese. Vgl. Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie 1. Bd. 2. Abt. Die Philosophie der Upanishads. Leipzig 1899. S. 14.

61) Schulemann, Zur Geschichte der indischen Philosophie, Arch. f. Gesch. der Phil. 32, 207 (1918/20), 33, 48 (1920).

62) Vgl. Deussen, Geschichte. I, 2. S. 23 ff.

63) Die älteste in Europa bekannte Ausgabe der Upanishads hat heute nur noch historischen Wert als Quelle für Schopenhauers Kenntnis des indischen Denkens. Es ist die lateinische Übersetzung des Oupnek'hat von Anquetil Duperron (1801/2). Sie fußt nicht auf den Sanskritoriginalen, sondern auf einer persischen Übersetzung Mohammed Daraschekoh (1656 n. Chr.). Deutsche Ausgabe von F. Mischel, Dresden 1882. Die beste moderne deutsche Ausgabe der Upanishads ist die von Deussen, 60 Upanishads des Veda, 2. Aufl. Leipzig 1905. Ein für die Bedürfnisse des Laien vollkommen genügender Auszug hieraus ist Deussen, Die Geheimlehre des Veda. 3. Aufl. Leipzig 1909. Die Nachdichtung von Paul Eberhardt, Der Weisheit letzter Schluß, Jena 1912, liest sich leicht, führt aber in das Wesen indischen Denkens nicht so ein, wie Deussens getreuere Übertragung. Eine ausführliche Darstellung der Philosophie der Upanishad gibt Deussen, Geschichte I, 2. Siehe auch Oldenberg, Die indische Philosophie in der Teubnerschen Sammlung „Kultur der Gegenwart".

64) Deussen, Geschichte. I, 2. S. 37.

65) Brihandaranyaka Upanishad 3, 8, 11. Deussen, Geschichte. I, 2. S. 357; Geheimlehre. S. 49.

66) Brih. Up. 3, 4, 2. Deussen, Geschichte. I, 2. S. 357; Geheimlehre. S. 39.

67) Brih. Up. 3, 4, 1. Deussen, Geheimlehre. S. 39.

68) Kathaka Upanishad 4, 3. Deussen, Geheimlehre. S. 161.

69) Deussen, Geheimlehre. S. 105 u. f.

70) Vgl. Bhagavadgita, übertr. v. Schröder. Jena 1912. S. IX.

71) Vgl. J. Dahlmann, Nirvana, eine Studie zur Vorgeschichte des Buddhismus. Berlin 1896.

72) Vgl. Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie. I. Bd. 3. Abt. Die nachvedische Philosophie der Inder. Leipzig 1908. S. 8 ff.

73) Deutsche Übersetzung v. Schröder. Jena 1912.

74) Bhagavadgita 3, 8. S. 17.

75) Bhag. 2, 27. a. a. O. S. 11.

76) Bhag. 2, 11 ff. a. a. O. S. 10.

77) Bhag. 2, 47 ff. a. a. O. S. 13.

78) Bhag. 2, 51. a. a. O. S. 14.

79) Bhag. 7, 7. a. a. O. S. 36.

80) Bhag. 11, 54. a. a. O. S. 57.

81) Bhag. 11, 53. a. a. O. S. 57.

82) Bhag. 7, 21. a. a. O. S. 38.

83) Bhag. 8, 5. a. a. O. S. 39.

84) Bhag. 9, 30. a. a. O. S. 44.

85) Bhag. 7, 11. a. a. O. S. 37.

86) S. Deussen, Geschichte. I, 3. S. 8.

87) Deussen, Vier philosophische Texte des Mahabharatam. Leipzig 1906.

88) Palibuddhismus in Übersetzungen. Texte aus dem buddhistischen Palikanon und dem Kammavacam, übers. v. K. Seidenstücker. Breslau 1911. S. 210.

89) Über die zentrale Stellung der Mönche s. die Berichte mancher ind. Märchen, z. B. Indische Märchen. S. 265.

90) S. Helmolt, a. a. O. S. 393.

91) Es sei hier nur auf zwei Werke aus Reclams Univ.-Bibl. verwiesen: Rhys Davids, Der Buddhismus (Nr. 3941/42a), übers. v. Pfungst. Der Verfasser schildert S. 32 ff. die Legende und bemüht sich, den ihr zugrunde liegenden Kern herauszuschälen; Buddhas Leben und Wirken (Nr. 3418/20), nach einer chinesischen Bearbeitung von Acvagoshas Buddha Carita und deren

Übersetzung ins Englische durch S. Beal, in deutsche Verse übertragen v. R. Schultze. Das Werk gibt die spätere (Mahayana) Legende. Außerdem sei erwähnt: E. Hardy, Buddha. Leipzig 1903.

92) S. Weber, a. a. O. S. 245.

93) Aus der neubuddhistischen Literatur seien genannt: Was ist Buddhismus und was will er? Neubuddhistischer Verlag, Zehlendorf o. J.; Buddhismus und religiöser Wiederaufbau, daselbst o. J.; Wie muß die neue Religion aussehen? daselbst o. J.; Dahlke, Buddhismus als Weltanschauung. Breslau 1912.

94) Aus den Reden des Gotama Buddho, Reclams Univ.-Bibl. S. 75.

95) Mahaparinibhana Sutra. II, 31 – 35; zitiert nach Weber, a. a. O. S. 230.

96) Einen ausführlichen Auszug aus dem Palikanon gibt in deutscher Übersetzung Seidenstückers schon erwähnter Palibuddhismus; Die Spruchsammlung des Palikanon (Dhammapadam) hat Eberhardt in freier Weise übertragen in: Der Weg zur Wahrheit. Gotha o. J. Dem Leser, der einen ersten Einblick in die buddhistische Gedankenwelt sucht, sei der schon genannte in Reclams Univ.-Bibl. erschienene Auszug aus den Reden Gotama Buddhas empfohlen.

97) Samyutta-Nikayo. V, LVI, 11, 5. Seidenstücker, Palibuddhismus. S. 6.

98) A. a. O. 11, 6. Palibuddhismus. S. 6.

99) A. a. O. 11, 7. Palibuddhismus. S. 7.

100) A. a. O. 11, 8. Palibuddhismus. S. 7.

101) A. a. O. II, XVI, 12. Palibuddhismus. S. 165.

102) Majjhima-Nikayo 72. Palibuddhismus. S. 233.

103) Vgl. die Palibuddhismus, S. 339 ff. mitgeteilten Texte.

104) Samyutta-Nikayo. IV, XLIII, 34. Palibuddhismus. S. 197.

105) Digha-Nikayo. XI. Palibuddhismus. S. 170.

106) Dhammapadam V, 153, 154. Palibuddhismus. S. 420.

107) Zitiert nach Rhys Davids, a. a. O. S. 103.

108) Vgl. E. Hardy, König Asoka. Mainz 1902.

109) A. Grünwedel, Buddhistische Kunst in Indien. 2. Aufl. Berlin 1920. S. 3.

110) Vgl. P. Westheim, Indische Baukunst. Berlin o. J. Abb. 3.

111) O. Höfer, Indische Kunst. Breslau 1923. Abb. 1.

112) Buddhas Leben und Wirken, a. a. O. S. 153.

113) Über die Geschichte dieser Missionsreise, s. Rhys Davids, a. a. O. S. 236.

114) Siehe vor allem Grünwedel, a. a. O. S. 74 ff.; Woermann, Geschichte der Kunst. 2. Bd. 2. Aufl. Leipzig 1922. S. 122.

115) Acvagoshas Buddha Carita findet der Leser, wie schon erwähnt, in Reclams Univ.-Bibl. Der Weg vom Original zu dieser Übersetzung ist allerdings weit. Zugrunde gelegt ist eine chinesische freie Bearbeitung, aus deren englischer Übersetzung Schultze das Werk ins Deutsche übertrug.

116) Schulemann glaubt die indische Philosophie überhaupt an der Mahayanalehre orientieren zu müssen. Vgl. Arch. f. Gesch. d. Philosophie 32, 217 (1918/20).

117) Vgl. Grünwedel, Der Lamaismus in der Kultur der Gegenwart. Die orientalischen Religionen. Leipzig 1906. S. 136.

118) Vgl. S. Günther, Geschichte der Mathematik. I. Leipzig 1908. S. 42 ff. u. 178 ff.; F. Dannemann, Die Naturwissenschaften in ihrer Entwicklung und in ihrem Zusammenhang. 1. Bd. 2. Aufl. Leipzig 1920. S. 53.

119) S. Deussen, Geschichte. I, 3. S. 190 ff.

120) Vgl. a. a. O. S. 194.

121) Vgl. a. a. O. S. 204.

122) Vgl. a. a. O. S. 231.

123) A. a. O. S. 603.

124) Über die Philosophie des Yoga, Sankyam und der Vedanta siehe wieder die treffliche Arbeit von Deussen, a. a. O. S. 408 ff.

125) Über indische Literatur s. J. Scherr, Illustrierte Geschichte der Weltliteratur. 10. Aufl. Stuttgart o. J. S. 27 ff.; R. Schmidt, Das alte und moderne Indien. Bonn u. Leipzig 1919. S. 97 ff.; M. Winternitz, Geschichte der indischen Literatur. Leipzig o. J.

126) Vatsyayana Kamasutram nebst Kommentar des Yasodhara, übers. v. R. Schmidt. 7. Aufl. Berlin 1922. S. 14.

127) Schmidt, Indien, a. a. O. S. 104.

128) Kalidasas Dramen: Urvasi, Malavika und Agnimitra, sowie Sakuntala sind in deutscher Übersetzung in Reclams Univ.-Bibl. (Nr. 1465, 1598, 2571) erschienen.

129) Über indische Kunst vgl. F. Kugler, Handbuch der Kunstgeschichte. 1. Bd. 5. Aufl. Stuttgart 1872. S. 302; O. Höver, Indische Kunst. Breslau 1923; Woermann, Geschichte der Kunst. 2. Bd. 2. Aufl. Leipzig 1922. S. 144 ff.

130) Vgl. P. Westheim, Indische Baukunst. Berlin o. J.; W. Cohn, Indische Plastik. Berlin 1920.

131) Über Einzelheiten der Geschichte der mohammedanischen Zeit, s. Helmolt, a. a. O. S. 416 ff.

132) Vgl. Sattar Kheiri, Indische Miniaturen der islamischen Zeit. 7.–11. Tausend. Berlin o. J.

China

1) Zur Geographie Chinas, vgl. Guthe, Lehrbuch der Geographie. 4. Aufl. Hannover 1879. S. 278 ff.; E. Banse, Illustrierte Länderkunde. Braunschweig 1914. S. 136 ff.

2) Vgl. A. Jeremias, Allgemeine Religionsgeschichte. München 1918. S. 175.

3) Vgl. J. Hann, Handbuch der Klimatologie. 3. Bd. 3. Aufl. Stuttgart 1911. S. 282 ff.

4) Vgl. M. v. Brandt, China, Japan, Korea und neueste Geschichte Ostasiens in Helmolt, Weltgeschichte. 1. Bd. 2. Aufl. Leipzig 1920. S. 106.

5) Vgl. E. Faber, China in historischer Beleuchtung. Berlin 1895. S. 8.

6) O. Franke, Die Rechtsverhältnisse am Grundeigentum in China. Leipzig 1903. S. 7 ff.

7) J. H. Plath, Über die lange Dauer und die Entwicklung des chinesischen Reiches. München 1861. S. 11.

8) Franke, a. a. O. S. 47.

9) Kungfutse, Gespräche, übers. von R. Wilhelm. 5.–7. Tausend. Jena 1921. S. 5.

10) A. a. O. S. 35.

11) A. a. O. S. 9.

12) A. a. O. S. 141.

13) Vgl. S. v. Fries, Abriß der Geschichte Chinas seit seiner Entstehung, nach chinesischen Quellen übersetzt und bearbeitet. Hongkong 1884. Das Buch gibt einen guten Überblick über den Inhalt chinesischer Geschichtsliteratur, ohne dieselbe kritisch zu durchdringen.

14) Vgl. J. H. Plath, Die Religion und die Kultur der alten Chinesen. 1. Abt. Die Religion der alten Chinesen. München 1862.

15) Siehe Chinesische Volksmärchen, herausgegeben von R. Wilhelm. Jena 1914. S. 128 ff.

16) M. v. Brandt, Der Chinese in der Öffentlichkeit und in der Familie, wie er sich selbst sieht und schildert. Berlin 1911. S. 7 u. 73.

17) M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. 1. Bd. Tübingen 1920. S. 483.

18) S. Chinesische Volksmärchen, a. a. O. S. 48.

19) S. a. a. O. S. 54.

20) Kungfutse, a. a. O. S. 1.

21) Vgl. O. Pfleiderer, Religion und Religionen. 2. Aufl. München 1911. S. 72.

22) O. Franke, Rechtsverhältnisse, a. a. O. S. 12.

23) Weber, a. a. O. S. 305.

24) Vgl. a. a. O. S. 432; Jeremias, a. a. O. S. 178, siehe auch Rosthorn, Religion und Wirtschaft, in Hauptprobl. d. Soziologie. München 1923. 2. Bd. S. 228.

25) Weber, a. a. O. S. 431.

26) Weitere Literatur zur chinesischen Religion, siehe die Religionen der Chinesen in Hinneberg, Kultur der Gegenwart. Teil I. Abt. III, 1. 2. Aufl. 1913. S. 161. Ausführliche Literaturangaben in Jeremias, a. a. O. S. 176–78.

27) Über den Verlauf der chinesischen Geschichte, s. Brandt in Helmolt, Weltgeschichte, a. a. O. S. 102; A. Rosthorn in Hartmann, Weitgeschichte. 2, 10. Gotha 1923.

28) Zur Geschichte der Nomadenstämme, vgl. H. Schurtz, Hochasien und Sibirien in Helmolt, Weltgeschichte, a. a. O. S. 242.

29) P. Deussen, Geschichte. I, 3. S. 692.

30) Laotse, Taoteking, übers. von R. Wilhelm. Jena 1911. S. IV.

31) Bericht des Historikers Sse Ma Tsien (gestorben 86 v. Chr.), zitiert bei Deussen, a. a. O. S. 680.

32) Laotse, Taoteking. 1. a. a. O. S. 3.

33) Laotse 1. a. a. O. S. 3.

34) Laotse 2. a. a. O. S. 4.

35) A. a. O. S. XIX.

36) Laotse 9. a. a. O. S. 11.

37) Laotse 29. a. a. O. S. 31.

38) Laotse 2. a. a. O. S. 4.

39) H. Gutherz, Soziologisches in Laotse, a. a. O. S. XXVI.

40) Siehe Dschuang Dsi, Das wahre Buch vom südlichen Blütenland, übers. v. R. Wilhelm. Jena 1912.

41) Siehe Liä Dsi, Das wahre Buch vom quellenden Urgrund; Tschung Hü Dschen Ging, Die Lehren der Philosophen Liä Jü Kou und Yang Dschu, übersetzt von R. Wilhelm. Jena 1911.

42) Vgl. a. a. O. S. XXVIII.

43) A. a. O. S. 32.

44) Vgl. Jeremias, a. a. O. S. 193.

45) Vgl. Chinesische Volksmärchen, a. a. O. S. 68 u. 94.

46) Eine ausführliche Lebensbeschreibung u. a. in J. Reiner, Konfuzius der Weise von Lu. 3. Aufl. Berlin o. J.

47) Kungfutse, Gespräche. II. 4. a. a. O. S. 8.

48) Gespräche. V, 12. a. a. O. S. 43.

49) Gespräche. XI, 11. a. a. O. S. 111.

50) Vgl. Weber, a. a. O. S. 433.

51) Kungfutse, Gespräche. II, 13. a. a. O. S. 12.

52) Vgl. Weber, a. a. O. S. 445.

53) Kungfutse, Gespräche. VIII, 2. a. a. O. S. 76.

54) Gespräche. VI, 16. a. a. O. S. 55.

55) Gespräche. VII, 37. a. a. O. S. 75.

56) Vgl. Mong Dsi (Mong Ko), übers. v. R. Wilhelm. Jena 1916. S. I.

57) Eine Übersetzung in eben genanntem Werk, s. auch Rudolf Eucken und Carsun Chang, Das Lebensproblem in China und Europa. Leipzig 1922. S. 71.

58) Vgl. Helmolt, a. a. O. S. 123 ff.

59) Vgl. Weber, a. a. O. S. 517.

60) Dieser Absatz ist zum Teil meinen Ausführungen in Die deutsche Jugendbewegung als kulturhistorisches Phänomen, Berlin 1923. S. 37, entnommen.

61) Eucken usw., a. a. O. S. 88.

62) Weber, a. a. O. S. 321.
63) Vgl. a. a. O. S. 332.
64) A. a. O. S. 404.
65) Vgl. M. v. Brandt, Der Chinese in der Öffentlichkeit usw., a. a. O. S. 80.
66) Vgl. Weber, a. a. O. S. 417.
67) Vgl. a. a. O. S. 427.
68) Das Beispiel ist entnommen Deussen, Geschichte. I, 3. S. 674.
69) Deussen, a. a. O. S. 674.
70) A. a. O. S. 675.
71) O. Münsterberg, Chinesische Kunstgeschichte. 2. Bd. Eßlingen 1912. S. 362 gibt Beispiele für die Entwicklung der Zeichen.
72) Vgl. W. Danzel, Die Anfänge der Schrift. Leipzig 1912.
73) Vgl. a. a. O. S. 165.
74) Vgl. F. v. Hellwald, Kulturgeschichte. 1. Bd. Leipzig 1896. S. 212.
75) Vgl. W. Koch, Japan, Geschichte nach japanischen Quellen und ethnographische Skizzen. Dresden 1904. S. 337.
76) Weber, a. a. O. S. 413.
77) Vgl. J. Scherr, Illustrierte Geschichte der Weltliteratur. 10. Aufl. 1. Bd. S. 12; W. Grube, Geschichte der chinesischen Literatur. 1902.
78) Zur chinesischen Mathematik, vgl. S. Günther, Geschichte der Mathematik. 1. Bd. Leipzig 1908. S. 35; Zur chinesischen Astronomie, vgl. Mädler, Geschichte der Himmelskunde. 1. Bd. Braunschweig 1873. S. 3.
79) Über weitere chinesische Denker, s. Eucken usw.
80) Zur chinesischen Baukunst, vgl. Münsterberg, Chinesische Kunstgeschichte. 2. Bd. Eßlingen 1912.
81) Vgl. Scherr, a. a. O. S. 18 u. f.
82) Zur chinesischen Kunst, vgl. O. Münsterberg,

Chinesische Kunstgeschichte. Eßlingen 1910; Woermann, Geschichte der Kunst. 2. Bd. 2. Aufl. Leipzig 1922. S. 228. Einen Überblick über die chinesische Kunst gibt Bachhofer, Chinesische Kunst. Breslau 1923; Bildermaterial bei Kümmel, Die Kunst Ostasiens. Berlin 1921.

83) Man nehme ein Blatt wie Kümmel, Tafel 8.

84) Vgl. a. a. O. Tafel 138.

85) Vgl. a. a. O. Tafel 88.

86) Vgl. a. a. O. Tafel 92.

87) Über chinesisches Kunstgewerbe, s. Münsterberg. 2. Bd.

88) Vgl. Münsterberg. 1. Bd. S. 187.

89) Vgl. De Groot, Die Religion der Chinesen in Hinneberg, Kultur der Gegenwart. Teil I. Abt. III, 1. S. 162.

90) Vgl. Kümmel, a. a. O. S. 26 u. f.

91) Über das Klima Japans, vgl. J. Hann, Handbuch der Klimatologie. 3. Aufl. 3. Bd. Stuttgart 1911. S. 283.

92) Zur Geographie Japans, vgl. Guthe, Lehrbuch der Geographie. 4. Aufl. Hannover 1879. S. 286; E. Banse, Illustrierte Länderkunde. Braunschweig 1914. S. 127.

93) Über die wirtschaftliche Entwicklung Japans, s. Tokuzo Fukuda, Die gesellschaftliche und wirtschaftliche Entwicklung in Japan. Cotta 1900.

94) Über die Entwicklung der gesellschaftlichen Struktur in Japan, s. das obengenannte Werk u. Rathgen, Staat und Kultur der Japaner. Leipzig 1907.

95) Kümmel, a. a. O. S. 42. S. a. Tafel 122–25.

96) F. Perzynski, Korin und seine Zeit. Berlin o. J. S. 38.

97) Über die Entwicklung der Teezeremonie, vgl. O. Münsterberg, Japanische Kunstgeschichte. 2. Bd. Braunschweig 1904. S. 74 ff.

98) Vgl. Lafcadio Hearn, Das Japanbuch. Frankfurt a. M. 1911. S. 215.

99) Über die japanische Schrift, vgl. H. Wuttke, Die Entstehung der Schrift. 1. Bd. Leipzig 1872 und Abb. zur Geschichte der Schrift. 1. Heft. Leipzig 1873.

100) Zur japanischen Kunst, vgl. Perzynski, Korin und seine Zeit. Berlin o. J.; Derselbe, Der japanische Farbenholzschnitt. Berlin o. J.; O. Kümmel, Die Kunst Ostasiens. Berlin 1921; O. Münsterberg, Japanische Kunstgeschichte. 1. u. 2. Bd. Braunschweig 1904; Woermann a. a. O. S. 293.

101) Zur japanischen Dichtung, vgl. O. Hauser, Die japanische Dichtung. Berlin o. J.; Tomitsu Okasaki, Geschichte der japanischen Nationalliteratur. Leipzig 1899; K. Florenz, Geschichte der japanischen Literatur. 1906.

102) Über die Einführung des Buddhismus in Japan, vgl. H. Haas, Der Buddhismus in Hinneberg, Kultur der Gegenwart, a. a. O. S. 224.

103) Zur japanischen Religion, vgl. K. Florenz, Der Shintoismus in Hinneberg, Kultur der Gegenwart a. a. O. S. 194; Haas, Der Buddhismus, a. a. O. S. 221; C. Munzinger, Aus dem Lande der aufgehenden Sonne. Berlin 1892.

104) S. Percival Lovell, Die Seele des fernen Ostens. Übers. von B. Franzos. Jena 1911.

105) Vgl. Engelhardt, Weltbild und Weltanschauung. Leipzig 1921. S. 41.

106) Kümmel a. a. O. S. 12.

Register

(Umschreibungen der Aussprache in Klammern)





Auf holzfreies Papier gedruckt.

Indische Literatur

Kausika's Zorn. (Tschandakauçika.) Indisches Drama von Kschemisvara. Nr. 1726

Malati und Madhava. Indisches Drama von Bhavabhuti. Zum ersten Male und metrisch aus dem Original ins Deutsche übersetzt von Ludw. Fritze. Nr. 1844

Malavika und Agnimitra. Indisches Schauspiel v. Kalidasa. Metrisch übers. v. Ludw. Fritze. Nr. 1598

Mudrarakschasa oder **Des Kanzlers Siegelring.** Indisches Drama von Visakhadatta. Aus dem Sanskrit zum ersten Male und metrisch ins Deutsche übersetzt von Ludwig Fritze. Nr. 2249

Nala und Damayantî. Indisches Märchen aus dem Mahâbhârata. Sinngetreue Prosaübersetzung von Hermann Camillo Kellner. Nr. 2116

Sakuntala. Drama in sieben Akten von Kalidasa. Deutsch von Hermann Camillo Kellner. Nr. 2751

Sakuntala. Schauspiel in fünf Aufzügen. Frei nach Kalidasa von Alfred Freiherrn von Wolzogen. (Bühnenausgabe.) Nr. 1209

Sâvitrî oder **Der Triumph ehelicher Treue.** Eine brahmanische Legende aus dem Mahâbhârata. Übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Hermann Camillo Kellner. Nr. 3504

Urvasi. Indisches Schauspiel von Kalidasa. Metrisch übersetzt von Ludwig Fritze. Nr. 1465

Vasantasenā oder **Das irdene Wägelchen.** (Mricchakatikâ.) Ein indisches Schauspiel in zehn Aufzügen von König Śūdraka. Deutsch von Hermann Camillo Kellner. Dritte Auflage. Nr. 3111/12

Chinesische Literatur

Chinesische Gedichte. Deutsch v. A. Seubert. Nr. 738

Hoei-lan-ki. (Der Kreidekreis.) Chinesisches Schauspiel in 4 Aufzügen und 1 Vorspiel. Deutsch von Wollheim. Nr. 768

Ju-Kiao-Li. Ein chinesischer Familienroman. In deutscher Bearbeitung v. Emma Wuttke-Biller. Nr. 6356

Schi Nai Ngan. Wie Lo-Ta unter die Rebellen kam. Ein komischer Roman. Übersetzt von Maximilian Kern. Nr. 4546

Zur Geschichte der Philosophie
in Reclams Universal-Bibliothek

Hans Herrig
Gesammelte Aufsätze über Schopenhauer
Nach dem Tode des Verfassers herausgegeben von
Eduard Grisebach
Nr. 3187

D. F. Damm
Schopenhauer-Biographie
Mit Bild Schopenhauers
Nr. 5388-90

Karl Heckel
Nietzsche, Sein Leben und seine Lehre
Mit einem Bildnis Nietzsches
Nr. 6342-44

F. A. Lange
Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart
Herausgegeben mit biographischem Vorwort von
Dr. O. A. Ellissen. 2 Bde.
Nr. 4825-30, 4831-36a

Das Buch gehört zu den klassischen Werken der philosophischen Literatur. Der junge Nietzsche schrieb darüber: „Ein Buch, das unendlich mehr gibt als der Titel verspricht, und das man als einen wahren Schatz wieder und wieder anschauen und durchlesen mag."

Dr. A. Schwegler
Geschichte der Philosophie im Umriß
Herausgegeben und ergänzt von J. Stern
Nr. 2541-45

Durch seine gemeinverständliche Darstellung bei großer Gründlichkeit ist das Werk seit langem als Leitfaden zur Einführung in die Philosophie sehr beliebt.

Näheres über Einbände und Preise enthält der neueste Katalog von Reclams Universal-Bibliothek



